

تجديد ذكرى أبي العلاء

طه حسين

تجديد ذكرى أبي العلاء

تجديد ذكرى أبي العلاء

تأليف
طه حسين



تجديد ذكرى أبي العلاء

طه حسين

رقم إيداع ٢٤٩٥ / ٢٠١٤
تدمك: ٧ ٦٨٥ ٧١٩ ٩٧٧ ٩٧٨

مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة
جميع الحقوق محفوظة للناشر مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة
المشهرة برقم ٨٨٦٢ بتاريخ ٢٦ / ٨ / ٢٠١٢

إن مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره
وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه
٥٤ عمارات الفتح، حي السفارات، مدينة نصر ١١٤٧١، القاهرة
جمهورية مصر العربية
تليفون: ٢٢٧٠٦٣٥٢ ٢٠٢ + **فاكس:** ٣٥٣٦٥٨٥٣ ٢٠٢ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: http://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: إيهاب سالم.

المحتويات

مُقدمة للطَّبعة الثَّانية

لَمْ أَكَد أعود من أوروبا سنة ١٩١٩م حتى حدث أنَّ الطَّبعة الأولى من هذا الكتاب قد نفدت، وأنَّ كثيرًا من النَّاس يرغب فيه، وأنَّ من الخير أنْ أُعيد لهم نشره، وكنت أود لو أجبت إلى ذلك، ولكنِّي جعلت أُرجئ هذا من وقت إلى آخر رغبة في أن أُعيد النَّظر في الكتاب فأغيِّر وأبدِّل؛ لأنِّي كنت وما زلت أعتقد أنَّ فيه فصولًا وأقسامًا تحتاج إلى التغيير، لا لأنِّي رجعت عن رأيي فيها بل لأنَّ هذا الرأي مُوجز مُختصر يحتاج إلى شيء كثير من البسط والتفصيل.

فالمقالة الخامسة من هذا الكتاب مع أنَّها ألمت بأمهات المسائل من الفلسفة العلائية شديدة الإيجاز تحتاج إلى أن يُفصَّل القول فيها تفصيلًا يفي بما بينها وبين حكمة الهند وفلسفة أبيقور من صلة أعتقد الآن أنَّها لا تقبل الشَّك، ولا تحتمل النزاع.

وفي المقالة الثَّالثة ألوان من الإيجاز في وصف الآثار الأدبية لأبي العلاء كنت أود لو استبدلتها بشيء من الإطناب، ولكنِّي جعلت ألتمس الوقت فلا أجده؛ إذ كانت الجامعة، وما اضطرتني إليه من درس التَّاريخ اليوناني، والاجتهاد في نشر شيء من الآثار اليونانية قد أخذت عليَّ وقتي، ولم تُتح لي الفراغ لأبي العلاء.

أخذ النَّاس يطلبون الكتاب، وعلمت أنِّي لن أجد في هذه الأيام ما أنا في حاجة إليه من وقت لتغيير ما أريد أن أغيِّره، فلم أرَ بُدًّا من الإجابة إلى طبع هذا الكتاب على صورته الأولى مرجئًا تغييره وتفصيله إلى وقت آخر.

ولقد أعلم أنَّ ناسًا قرءوا هذا الكتاب، فدُفِعوا أو اندفعوا إلى نقده بعلم وبغير علم، مُخلصين وغير مُخلصين، ولقد كنت أود لو وجدت فيما كتبوا شيئًا يستحق أن يُسطَّر ويُناقَش، ولكنِّي آسف الأسف كله؛ لأنِّي لم أجد فيما كتبوه إلا شتمًا وسبًّا، وإلا طُرقًا

في الفهم معوجة، ومناهج في التفكير عتيقة، فمن علي لنفسي وللقراء ألَّا أضيع الوقت في العناية بذلك ومناقشته. وما زلت أنتظر نقد الناقد المخلص لا يدعوه إلى نقده إلا حب العلم والرغبة في الإصلاح، فأمَّا هذا الذي يبغضك ويحقد عليك فيتخذ النَّقد سبيلًا إلى إيذائك والنيل منك، فخليق بك أن تتركه وشأنه، وأن تنصرف عنه إلى ما ينفع ويفيد.

إذن فأنا أُعيد نشر هذا الكتاب في سنة ١٩٢٢م على صورته في سنة ١٩١٤م، لا مغيرًا ولا مبدلًا، وأنا أرجو أن أُوفَّق إلى تكميله، ولو أنِّي ضمنت مُواتاة الزمان لوعدت القراء بألا يمضي عليهم زمن طويل حتى يكون بين أيديهم كتاب جديد فيه درس مفصل لرسالة الغفران، ولكنَّ التَّوفيق بيد الله يمن به على من يشاء.

طه حسين

القاهرة في فبراير سنة ١٩٢٢م

مقدمة

أستاذنا الجليل سيد بن علي المرصفي أصح من عرفت بمصر فقهًا في اللغة، وأسلمهم ذوقًا في النَّقد، وأصدقهم رأيًا في الأدب، وأكثرهم رواية للشعر، ولا سيما شعر الجاهلية وصدر الإسلام.

كان يدرس الأدب في الأزهر الشريف، وبدأت أختلف إليه، ولما أعد السادسة عشرة، فلزمته أربع سنين ما أذكر أني انقطعت عن درسه، أو تخلفت عن مجلسه، ولم يقف الأمر بيني وبينه على ما يكون بين الأستاذ والتِّلميذ من الصِّلة، بل نشأ بيننا نوع من المحبة يشوبها في نفسي الإجلال والإكبار، وفي نفسه العطف والحنان، وتبعث كلينا على أن يتعصب لصاحبه، ويُناضل عنه، على نحو ما يكون بين الأبناء البررة، والآباء المشفقين.

سعدت بهذا الحب قديمًا، وسأظل سعيدًا به طول الدهر؛ لأنَّه صادف قلبي في غضارة الطفولة ونضارة الصبا، ولأنَّه حبٌّ مصدره العلم لم تُفسد عنصره المادة، ولم تُكدر جوهره مآثم هذه الحياة.

حبُّ الأستاذ ودرسه قد أثرا في نفسي تأثيرًا شديدًا؛ فصاغاها على مثاله، وكونا لها في الأدب والنقد ذوقًا على مثال ذوقه.

إيثار للبدوي الجزل على الحضري السهل، وكلف بمناحي الإعراب في فنون القول، ونُبو عن تكلف المولدين لأنواع البديع، وانتحالهم لألوان الفلسفة والمنطق، وبغض شديد لحكم الضرورة في الشعر، وللفظ السهل المهلهل يقع بين الألفاظ الجزلة الفخمة، إلى غير ذلك مما هو إلى مذهب القدماء من أئمة اللغة، ورواة الشعر أدنى منه إلى مذهب المحدثين من الأدباء والنقاد.

كل قديم في هذا المذهب جيد خليق بالإعجاب لرصانته ومتانته، وكل جديد فيه رديء سفساف لحضارته وهلهلته، فإذا كان من المحدثين من أخذ نفسه بمذاهب القدماء، فسلك مسالكهم، وتأثر خُطاهم فهو حقيق أن نقرأه وننظر فيه، وإلا فدرسه لألسنتنا فساد، ولملكاتنا كساد، وعلينا أن نلقي بيننا وبينه من الصد والإعراض حجابًا صفيقًا.

مُسلم بن الوليد، وحبيب بن أوس، وأبو الطيب المتنبي، وأبو العلاء المعري، قوم تكلفوا البديع، وأخضعوا المعنى للفظ، وتعمقوا في درس مذاهب الفلاسفة، ولم يخلُ كلامهم من يونانية تباعد بينهم وبين مذاهب العرب البادين، فدرسهم خطل، والعناية بهم حمق، والإعراض عنهم إلى الشعراء المطبوعين إصابة وتوفيق.

كنَّا نسمع ذلك من أستاذنا الجليل في كل يوم سماعًا موصولًا غير مقطوع، فلم نكتفِ بالطاعة والإذعان، بل غلونا في مقت هؤلاء الشعراء، حتى رأينا بغضهم علينا حقًّا، والنعي عليهم لأدبنا مكملًا، وحتى كنَّا نسمع البيت من الشعر لا يُعجبنا، فإذا أردنا المبالغة في ذمه وتقبيحه قلنا: ما أشبهه بشعر المتنبي! وما أظهر أسلوب أبي العلاء فيه! وإنَّا لنجهل المتنبي وأبا العلاء الجهل كله.

كان الأستاذ يُدرِّس لنا ديوان الحماسة، ويُملي علينا شرحًا له حسن التأليف والتحقيق، وكان يُعنى بنقد غيره من الشراح، ولا سيما الخطيب التبريزي.

والخطيب التبريزي ينقل أكثر شرحه عن أبي العلاء؛ لأنَّه تلميذه، وأبو العلاء كلف بالنحو والصرف والعروض، فكثرت في كتاب الخطيب مسائل الإعراب والتَّصريف، وما يُشبهها من المسائل العلمية اللغوية.

وأستاذنا الجليل مبغض لهذه المسائل لا يعنيه إلا اللغة والنقد، فكان كثيرًا ما يسخر لنا من أبي العلاء وتلميذه، ويهزأ بما تكلفاه من العلم.

وعلى الجملة وُفِّق الأستاذ توفيقًا لم يحاوله ولم يتكلفه إلى أن يُبغِّض إلينا أبا العلاء، ولست أنسى مناقشة شديدة كانت بيني وبين ناشر هذا الكتاب في بعض أسمارنا؛ يمدح أبا العلاء وأذمه، وينتصر له وأتعصب عليه.

أُنشِئ قسم الآداب في الجامعة، ودُعِي إليها جُلَّة الأساتذة من المستشرقين في إيطاليا وفرنسا وألمانيا، وانتسبت لهذا القسم، وأخذت أسمع الدروس فيه، فإذا ألوان من الدروس لم أعرفها من قبل، وإذا فنون من النقد لم يكن لي بها عهد، وإذا دارس الأدب لنفسه ينبغي أن يدرس جيده ورديئه، وأن يتقن غثه وسمينه على السواء من غير تفاوت ولا تفريق، وإذا الباحث عن تاريخ الآداب ليس عليه أن يتقن علوم اللغة وآدابها فحسب، بل

لا بد له أن يلم إلمامًا بعلوم الفلسفة والدين، ولا بد من أن يدرس التَّاريخ وتقويم البلدان درسًا مفصلًا، وإذا الباحث عن تاريخ الآداب لا يكفيه من درس اللغة حسن البحث عمَّا في القاموس واللسان، وما في المخصص والمحكم، وما في التكملة والعباب، بل لا بد له مع ذلك من أن يدرس أصول اللغة القديمة، ومصادرها الأولى، وإذا الباحث عن تاريخ الآداب لا بد له من أن يدرس علم النَّفس للأفراد والجماعات إذا أراد أن يُتقن الفهم لما ترك الكاتب أو الشاعر من الآثار، وإذا اللغة العربية وحدها لا تكفي لمن أراد أن يكون أديبًا ومؤرخًا للآداب حقًّا؛ إذ لا بد له من درس الآداب الحديثة في أوروبا، ودرس مناهج البحث عند الفرنج، بله ما كتب الأساتذة الأوربيون في لغاتهم المختلفة عمَّا للعرب من أدب وفلسفة، ومن حضارة ودين.

كلُّ هذه عقبات ظهرت لي حين سمعت دروس الأساتذة المستشرقين في الجامعة، ولست أزعم أنِّي وُفِّقت إلى تذليلها ورياضتها كافة، وإنَّما أقول: إنَّها قد غيرت رأيي في الأدب، ومذهبي في النقد التغيير كله، فلم يبقَ من هذه الآثار الحسان التي تركها الأستاذ المرصفي في تلك النفس الناشئة إلا دقة النقد اللفظي، والحرص على إيثار الكلام إذا امتاز بمتانة اللفظ ورصانة الأسلوب.

مذهب الأستاذ المرصفي نافع النفع كله إذا أُرِيدَ تكوين ملكة في الكتابة وتأليف الكلام، وتقوية الطالب في النقد، وحسن الفهم لآثار العرب، وليس يُريد الأستاذ أكثر من ذلك، ولكنَّ هذا المذهب وحده لا يكفي لإجادة البحث عن الآداب وتاريخها على المنهج الحديث.

والمذهب الذي أحدثته الجامعة في درس الآداب العربية بمصر نافع النَّفع كله لاستخراج نوع من العلم لم يكن لنا به عهد مع شدة الحاجة إليه، وهو تأريخ الآداب تأريخًا يُمكِّننا من فهم الأمة العربية خاصة، والأمم الإسلامية عامة، فهمًا صحيحًا، حظ الصواب فيه أكثر من حظ الخطأ، ونصيب الوضوح فيه أوفر من نصيب الغموض.

بين مذهب الأستاذ المرصفي ومذهب الجامعة المصرية في درس الآداب نشأ مذهب مُشوَّه مُختلط، ليس بالقديم ولا بالحديث، وليس بالنَّافع في تكوين الملكات الأدبية، ولا بالمفيد في تعليم مناهج البحث، وهو مذهب العامة من أساتذة الآداب في مدارس مصر، لا يتعمَّقون في درس الآداب على المذهب القديم فيصقلوا ذوق الطالب، ويُقوِّمُوا ميله إلى النقد اللغوي، ولا يذهبون مذهب العلماء من الفرنج في تحليل الآداب وردها إلى مصادرها الأولى من المؤثرات في الحياة النفسية وغير النفسية في الأفراد والجماعات، إنَّما يُسمون طائفة

من الشعراء والكتاب ويؤرخون مولدهم وموتهم، ويلقنون الطلاب شيئًا من منظومهم ومنثورهم، لا يتجاوزون ذلك ولا يزيدون عليه، وهم يُسمون هذا النحو الممسوخ من الدرس تاريخ الآداب، وإنَّما مثلهم فيه ما قال الأول:

حسد القطاة فرام يمشي مشيها   فأصابه ضرب من العقال

من هنا كانت نتيجة الدرس الأدبي في مصر غير قيِّمة ولا مُجدية؛ لأنَّ الطُّلاب لا يجدون في مدارسهم، ولا فيما بين أيديهم من الكتب ما يُحبِّب إليهم أدبهم، ويُرغبهم فيه؛ فهم يؤثرون — ولهم العذر — أن يقرءوا آداب الفرنج ويهيموا بها. ومن هُنا نشأت هذه الأساليب الحديثة في الشعر والنثر، يتأذى بها رجال المدرسة القديمة في الآداب من غير أن يستطيعوا لها مردًّا.

ليس على الآداب من ذلك بأس؛ فإنَّ هذا المثال المشوَّه لا بد من أن يُكمَل يومًا إذا عُنِي النَّاس عناية صحيحة بدرس الآداب على المناهج الحديثة، ولست أزعم أنَّا لسنا في حاجة إلى درس الآداب على المنهج القديم، بل أقول إنَّا في حاجة إلى المنهجين معًا؛ في حاجة إلى المنهج القديم لنقوِّي في أنفسنا ملكة الإنشاء وفهم الآثار العربية التليدة، وفي حاجة إلى المنهج الحديث لنُحسِن استنباط التَّاريخ الأدبي من هذه الآثار.

ولقد كانت طريقة الجامعة في درس الآداب منذ سنين أدنى إلى تحقيق هذه الحاجة وأوفى بها حين جعلت للآداب درسًا خاصًّا ولتاريخها درسًا خاصًّا؛ فكان أستاذ الآداب يُعنَى بشرح النظم والنثر وبيان دقائقهما، وإظهار ما فيهما من أسرار البلاغة، والدَّلالة على ما يشتملان عليه من عيب. وفي ذلك من تقوية الملكات، وتقويم الألسنة، وإصلاح الذوق الأدبي ما نحن في حاجة إليه، وكان أستاذ تاريخ الآداب يتخذ ما ترك العرب لنا من الشعر والنثر مرآة يتبين فيها حياة الأمة في دينها وعلمها وسياستها، وفي ذوقها الأدبي والفنِّي، وفيما لها من حياة اجتماعية واقتصادية، فيفيدنا بذلك فائدتين: يُعلمنا مناهج البحث من جهة، ويُمثل روح الأمة في أطواره المختلفة من جهة أخرى، ولكنَّ الجامعة قد أعوزها المال، أو أعوزها الأساتذة المستشرقون، فجمعت بين الفنين لأستاذ واحد، ولسنا نشكُّ في أنَّها قد رجعت بذلك إلى حيث وقفت مدرسة القضاء، ومدرسة دار العلوم من هذا النحو في البحث عن حياة الآداب؛ أي إلى ما لسنا في حاجة إليه.

الجامعة عائدة إلى منهجها الأول متى وجدت المال، واستطاعت أن تدعو الأساتذة المستشرقين، أو أن يعود إليها طلابها في أوروبا، فلنمهلها الآن، ولنأمل توفيقها من إصلاح الآداب إلى ما نُريد.

كرَّه المنهج القديم إليَّ أبا العلاء، وأزال المنهج الجديد من نفسي هذا الكره، ووقفني من بعض الشعراء المحدثين والمتقدمين موقف الرجل الحر، لا يستهويه حب، ولا يصرفه بغض، وإنَّما المجيد والمسيء عنده سواء في الخضوع لقوانين البحث.

وقد أردت سنة أربع عشرة وتسعمائة وألف أن أُقدِّم إلى الجامعة رسالة أحوز بها امتحان عالميتها، فأخذت أتخيَّر موضوعًا لهذه الرسالة، وما أكثر ما يجد محب البحث من الموضوعات الأدبية في لغتنا ما لم يتناولها محقق بدرس ولا تمحيص.

عرض لي أن أدرس ما أحدثت الفارسية في العربية من الأثر أيام بني العباس، ولكنَّ جهلي بالفارسية حال بيني وبين هذا الموضوع المفيد.

وعرض لي أن أدرس الروح الديني فيما ترك الخوارج من الآثار الأدبية، ولكن قلة هذه الآثار، لا سيما بمكاتب مصر، قد حال بيني وبين القدرة على أن أصوِّر هذا الروح تصويرًا واضحًا جليًّا.

وعرض لي أن أدرس ما حدث من اختلاف مذاهب الشعراء في التعبير عن أغراضهم، صدر الدولة العباسية، ولكنَّ هذا الموضوع طريف وقلَّ من يفطن له، وليس من الحذق لمن أراد أن يكون مجددًا في الآداب أن يَفْجَأ النَّاس بما ليس لهم به عهد ولا صلة.

وعرض لي أن أدرس حياة الجاحظ، ولكنِّي لم أُوفَّق إلى أكثر كتبه، فقد ألَّف الرجل ما يزيد على ثلاثمائة كتاب ليس بين أيدينا منها عشرون.

ثم عرض لي أن أدرس حياة أبي العلاء، ذلك الذي أبغضته ونفرت منه، ولست أدري لِمَ حُبِّب إليَّ البحث عن هذا الرجل؟ ولِمَ كلفت به الكلف كله؟ ومع أنَّ كتبه قد ضاع أكثرها، فقد خُيِّل إليَّ أنِّي أستطيع أن أجد فيما بقي منها ما يشفي الغليل.

وقد سمعت النَّاس يتحدثون عن اللزوميات فلا يتفقهون فيها على رأي، وسمعتهم يصفون أبا العلاء بالإسلام مرة وبالكفرة مرة.

ورأيت الفرنج قد عُنُوا بالرجل عناية تامة، فترجموا لزومياته شعرًا إلى الألمانية، وترجموا رسالة الغفران وغيرها من رسائله إلى الإنجليزية، وتخيَّروا من اللزوميات والرسائل مختارات نقلوها إلى الفرنسية، وأكثروا من القول في فلسفته ونبوغه.

ورأيت بيني وبين الرجل تشابهًا في هذه الآفة المحتومة، لحقت كلينا في أول صباه، فأثرت في حياته أثرًا غير قليل.

كل ذلك أغراني بدرس أبي العلاء، وأنا أحمد هذا الإغراء وأغتبط به، فقد انتهى بي إلى نتيجة طريفة، ما كنت أنتظر، ولا كان ينتظر النَّاس أن يصل إليها باحث.

هذه النتيجة هي فهم فلسفة أبي العلاء، وردها إلى مصادرها ردًّا مجملًا، ثُمَّ فهم الروح الأدبي لهذا الحكيم، وقد كان من قبل ذلك شخصًا مُبهمًا لا يعرف النَّاس منه إلا اسمه تحيط به الشكوك والأوهام.

وضعت هذا الكتاب وقدمته إلى الجامعة، وكان امتحانه بين يدي الجمهور، وتحدَّث النَّاس من أمره بما عملوا وما لم يعلموا، وأرجف قوم بأنِّي قد جنيت على المسلمين، فأخرجت من بينهم رجلًا هو من خلاصتهم، أو جنيت على أبي العلاء، فأخرجته من بين المسلمين. ولو أنَّهم أجادوا التفكير واصطنعوا الأناة؛ لعرفوا أنِّي لا أملك أن أُدْخِلَ في الإسلام، ولا أن أُخْرِجَ منه أحدًا، وأن ليس على أبي العلاء بأس عند الله إذا كان مسلمًا فعَدَّه بعض النَّاس غير مسلم! ولو قد كانوا قرءوا الكتاب ودرسوه لعرفوا أنِّي لم أقل في أبي العلاء إلا ما قال في نفسه، ولم أصوره في هذا الكتاب إلا بما صوَّر به نفسه في اللزوميات وغيرها من كتبه، على أنِّي مع ذلك لم أُوفَّق إلى نشر الكتاب إبان تحدث النَّاس فيه؛ إذ كان الاستعداد للرحيل إلى أوروبا يحول بيني وبين ما يحتاجه ذلك من الفراغ والدعة، ثُمَّ مضى على هذا أكثر من سنة، وقضى الله أن أعود إلى مصر، وأن يُلِحَّ عليَّ أصدقائي في نشر هذا الكتاب.

وقد كانت همتي فترت عن العناية به والتفكير فيه حين شغلني عنه ما كُنت فيه من درس وتحصيل، ولكنِّي أذنت في نشره لأمرين؛ الأول: أنَّه يمثل طورًا من أطوار حياتي العقلية، وأنا رجل شديد الأثرة أحبُّ أن أكون واضحًا لمعاصريَّ، ولمن يجيئون على أثري من النَّاس وضوحًا تامًّا في جميع ما اختلف على نفسي من الأطوار، وهذا الكتاب يُمثِّل حياتي العقلية في الخامسة والعشرين، فلا بأس بإظهار هذا النوع من الحياة للناس. الثاني: أنَّ هذا الكتاب — ولا أريد بذلك انتحال فخر أو حرصًا على تمدح — يؤرخ الحركة الأدبية في مصر؛ فإنِّي لا أعرف قبل اليوم كتابًا ظهر على هذا النحو من البحث، وربما لا أغلو إن قلت: إنِّي لا أعرف كتابًا في الآداب العربية قد وضعه صاحبه على قاعدة معروفة، وخطة مرسومة من القواعد والخطط التي يتخذها علماء أوروبا أساسًا لما يكتبون في تاريخ الآداب. فأمَّا أنا فقد وضعت لهذا الكتاب خطة رسمتها رسمًا ظاهرًا في هذا التمهيد الذي يلقاك بعد الفراغ من هذه الكلمة، وتشددت في اتباع هذه الخطة فلم أهملها، ولم أشذ عن أصل من أصولها؛ حتى كاد الكتاب يكون نوعًا من المنطق أو

هو بالفعل منطق تاريخي أدبي، ليس فيه حكم إلا وهو يستند إلى مصدر، ولا نتيجة إلا وهي تعتمد على مقدمة قد بذلتُ الجهد في استقصاء حظها من الصحة، ولست أزعم أنَّ نتائج هذا الكتاب كلها حق من غير شكٍّ، ولكنِّي أعتقد أنَّ إصابتها عندي راجحة، وأنَّها إلى اليقين أقرب منها إلى الشَّكِّ.

جعلت درس أبي العلاء درسًا لعصره، واستنبطت حياته مما أحاط به من المؤثرات، ولم أعتمد على هذه المؤثرات الأجنبية وحدها، بل اتخذت شخصية أبي العلاء مصدرًا من مصادر البحث، بعد أن وصلت إلى تعيينها وتحقيقها، وعلى ذلك فلست في هذا الكتاب طبعيًّا فحسب، بل أنا طبعي نفسي أعتمد فيه ما تُنتج المباحث الطبيعية، ومباحث علم النَّفس معًا.

وخصلة أخرى حببت إليَّ نشر هذا الكتاب، وهي أنَّه يُؤرخ حياة الجامعة المصرية، فهو أول كتاب قُدِّم إليها، وهو أول كتاب امتُحِن بين يدي الجمهور، وهو أول كتاب نال صاحبه إجازة علمية منها. ولست أبحث عمَّا يُمكن أن يكون لهذه الأولية من القيمة، وإنَّما أكتفي بهذه الأولية نفسها مغريًا بنشر الكتاب وتخليده وإذاعته بين النَّاس، ولست أتخذ لهذا الكتاب من أوليته فخرًا، وإنَّما أتخذ له منها معذرة إن كان فيه بعض النقص؛ لأنَّه فاتحة سيتلوها إن شاء الله من غيرها ما هو أكمل منها وأوفى.

في الكتاب ألوان من القصور أنا أعلم بها من غيري، ولكنِّي قد اضطررت إلى هذا القصور اضطرارًا حين لم أجد الآن سبيلًا إلى الكمال المطلق.

المقالة الأولى من هذا الكتاب مُفصلة تفصيلًا شديدًا، أو فيها إطالة وإسهاب، ولكنِّي تعمدت ذلك لأشرح طريقتي في البحث للنَّاس، ولأنَّ القراء جميعًا ليسوا على حظ واحد من العلم بحياة المسلمين أيام أبي العلاء.

والمقالة الثالثة من هذا الكتاب كانت تحتاج إلى شيء من الإطالة في المقارنة بين أبي العلاء وبين المتنبي، ولكنِّي أعرضت عن ذلك؛ لأنَّ هذه المُقارنة المطوَّلة تحتاج إلى درس مفصل مستقصٍ لحياة المتنبي، وأنا لم أظفر بهذا الدرس، كما أنَّ غيري من النَّاس لم يظفر به إلى الآن أيضًا.

والمقالة الرابعة من هذا الكتاب كانت تحتاج إلى شيء من البحث والإطالة في إحصاء التلاميذ والرواة عن أبي العلاء، والإشارة إلى ما أنتجت لهم صحبته، ولكني أعرضت عن ذلك؛ لأنَّ مصادر التَّاريخ التي كانت بين يديَّ حين كنت أؤلف هذا الكتاب لم تُسعفني بما كنت في حاجة إليه، ولأنَّ الوقت قد كان أضيق من أن يسع هذا العمل الكثير.

والمقالة الخامسة من هذا الكتاب كانت تحتاج إلى تفصيل في المقارنة بين أبي العلاء وبين أبيقور، ولكنِّي أعرضت عن التفصيل؛ لأنَّ فلسفة أبيقور لا يتقنها إتقانًا تامًّا إلا من قرأ في اللاتينية شعر لوكريس ونثر شيشيرون، وذلك ما لم أُوفَّق إليه الآن، ولعلَّ قراءة الترجمة الفرنسية لهذا الشعر وذلك النثر قد كانت تكفي، ولكن لا أكذب القُراء؛ لم أكن أعرف أنَّ هذا الشاعر وذلك الناثر قد لخَّصا فلسفة أبيقور تلخيصًا يمكن الاعتماد عليه، وإنَّما عرفت ذلك في أوروبا حين أردت أن أتخذ من المقارنة بين أبي العلاء وأبيقور موضوع رسالة فلسفية أقدمها لجامعة مونبلييه.

وقد كان من الحق أن أضع فصلًا موجزًا أو مطولًا للمقارنة بين أبي العلاء وبين عمر الخيام، ولكنَّ المصادر العربية تعوز الباحث عن عُمَرٍ، وآثاره في الفارسية والإنجليزية ممتنعة عليَّ لجهلي هاتين اللغتين، وهي في الفرنسية لا تصلح مصدرًا للبحث المستقصي.

ولم أتعمد أن يكون الكتاب مونق العبارة ولا رشيق اللفظ؛ لأنِّي لم أرد به إظهار التفوق والنبوغ في فن الإنشاء، وإنَّما أردت أن أُصوِّر رجلًا من رجال التَّاريخ تصويرًا صحيحًا.

فهذه هي الملاحظات التي آخذ نفسي بها قبل أن أظهر الكتاب للنَّاس، ولكلِّ قارئ الحق في أن يأخذني بما يعتقد أنَّه خطأ، وله عليَّ الحق أيضًا أن أناقش نقده، وأن أعترف بالصواب منه، ولكنِّي الآن على جناح سفر إلى أوروبا، وربما لا تُتاح لي قراءة الصُّحف المصرية كافة، فأنا أرجو من الذين يُريدون أن ينقدوا الكتاب أن يتفضلوا بإرسال نقدهم منشورًا في الصحف السيارة أو مكتوبًا في الرسائل الخاصة إلى ناشر هذا الكتاب؛ ليوصله إليَّ في أوروبا ولأتمكن حينئذ من درسه والنَّظر فيه.

طه حسين

١٤ ديسمبر سنة ١٩٥١م

تمهيد

ليس الغرض في هذا الكتاب أن نَصِفَ حياة أبي العلاء وحده، وإنَّما نُريد أن ندرُسَ حياة النَّفس الإسلامية في عصره، فلم يكن لحكيم المعرة أن ينفرِدَ بإظهار آثاره المادية أو المعنوية، وإنَّما الرَّجل وما له من آثار وأطوار نتيجة لازمة وثمرة ناضجة لطائفةٍ من العلل، اشتركت في تأليف مزاجه وتصوير نفسه، من غير أن يكون له عليها سيطرةٌ أو سلطانٌ.

من هذه العلل: الماديُّ والمعنوي، ومنها ما ليس للإنسان به صلةٌ، وما بينه وبين الإنسان اتصالٌ؛ فاعتدال الجوِّ وصفاؤه، ورقة الماء وعذوبته، وخصب الأرض وجمال الرُّبى، ونقاء الشمس وبهاؤه، كل هذه علل مادية[1] تشترك مع غيرها في تكوين الرجل وتنشئ نفسه، بل وفي إلهامه ما يعن له من الخواطر والآراء، وكذلك ظلم الحكومة وجورها، وجهل الأمة وجمودها، وشدة الآداب الموروثة وخشونتها، كل هذه أو نقائضها تعمل في تكوين الإنسان عمل تلك العلل السابقة، والخطأ كل الخطأ أن ننظر إلى الإنسان نظرنا إلى الشيء المستقل عمَّا قبله وما بعده: ذلك الذي لا يتصل بشيءٍ مما حوله، ولا يتأثر بشيء مما سبقه أو أحاط به، ذلك خطأ؛ لأنَّ الكائن المستقل هذا الاستقلال لا عهد له بهذا العالم، إنَّما يأتلف هذا العالم من أشياء يتصل بعضها ببعض، ويؤثر بعضها في بعض. ومن هنا لم يكن بين أحكام العقل أصدق من القضية القائلة: بأنَّ المُصادفة محال، وأن ليس في هذا العالم شيءٌ إلا وهو نتيجةٌ من جهة، وعلَّةٌ من جهة أخرى: نتيجة لعلَّةٍ سبقته، ومُقدِّمة لأثرٍ يتلوه. ولولا ذلك لما اتصلت أجزاء العالم، ولما كان بين قديمها

[1] لسنا نريد بلفظ «المادية» هنا ما اعتاد الناس أن يفهموا منه، وإنما نريد ما بينه وبين الحس اتصال.

وحديثها سبب، وَلَمَا شملتها أحكامٌ عامة، وَلَمَا كان بينها من التشابه والتقارب قليلٌ ولا كثير، وليس للمؤرخ المُجِيد عملٌ إلا البحث عن هذه العلل، والكشف عمَّا بينها من صلة أو نسبة، فعمله في الحقيقة وصفي لا وضعي؛ أي إنَّه يدل على شيء قد كان، من غير أن يخترع شيئًا لم يكن، مثله مثل السائح، يعثر في طريقه بالنَّهر لا يعرفه أصحاب تقويم البلدان، فيدلهم عليه ويهديهم إليه، قد يُسمَّى النَّهر باسمه، وقد يُجلُّه أصحاب هذا العلم، وقد ترفعه أمته إلى حيث يلقى كبار الرجال، ولكنَّه مع ذلك مُستكشف، لم يُوجد النَّهر، بل اهتدى إليه، كذلك شأن المُشتغلين بالعلوم النَّظرية والتَّجريبية، لهم فضيلة الاستكشاف، فأمَّا فضيلة الإيجاد فليس إليهم منها شيء، فلم يكن من الرياضيين من أوجد المثلث، ولا من اخترع نسبةً بين عددين؛ ولم يكن من أصحاب الطبيعة والكيمياء من اخترع قانون الثقل، أو ابتدع عنصرًا من العناصر، إنَّما حقائق العلم في أنفسها قديمة ثابتة واجبة، فأمَّا الحادث العارض، فعلم الإنسان بها واهتداؤه إليها، سواءٌ في ذلك حقائق اللغة والأدب، وأصول الفلسفة والحكمة.

إذا صحَّ هذا كله، فأبو العلاء ثمرةٌ من ثمرات عصره، قد عمل في إنضاجها الزمان والمكان، والحال السياسيَّة والاجتماعيَّة، بل والحال الاقتصادية، ولسنا نحتاج إلى أن نذكر الدِّين؛ فإنَّه أظهر أثرًا من أن نُشير إليه، ولو أنَّ الدليل المنطقي لم ينتهِ بنا إلى هذه النتيجة لكانت حال أبي العلاء نفسه منتهيةً بنا إليها؛ فإنَّ الرجل لم يترك طائفةً من الطوائف في عصره إلا أعطاها وأخذ منها، كما سترى في هذا الكتاب، فقد هاج اليهود والنَّصارى، وناظر البوذيين والمجوس، واعترض على المسلمين، وجادل الفلاسفةً والمتكلمين، وذمَّ الصُّوفية، ونعى على الباطنية، وقدح في الأمراء والملوك، وشنَّع على الفقهاء وأصحاب النُّسك، ولم يُعفِ التُّجار والصناع من العذل واللوم، ولم يُخلِ الأعراب وأهل البادية من التفنيد والتثريب؛ وهو في كل ذلك يرضى قليلًا ويسخط كثيرًا، ويظهر من الملل والضيق، ومن السأم وحرج الصدر، ما يُمثِّل الحياة العامة في أيامه، بشعةً شديدة الإظلام.

فالمؤرخ الذي لا يؤمن بالمذاهب الحديثة، ولا يصطنع في البحث طرائقه الطريفة، ولا يرضى أن يعترف بما بين أجزاء العالم من الاتصال المحتوم، ولا أن يُسلم بأنَّ الشيء الواحد على صغره وضآلته، إنَّما هو الصورة لما أوجده من العلل، ولا يطمئن إلى أنَّ الحركة التَّاريخية جبريةٌ ليس للاختيار فيها مكان، المؤرخ القديم الذي يرفض هذا كله

ولا يميل إليه، ملزمٌ مع ذلك أنْ يبحث عن حياة الأمة الإسلامية، إذا بحث عن حياة أبي العلاء؛ فإنَّه إنْ لم يفعل ذلك، استحال عليه أن يفهم الرجل، أو يهتدي من أمره إلى شيء.

نقول الأمَّة الإسلامية، ومن قبل ذلك قُلنا: النَّفس الإسلامية. ولعلَّ من النَّاس من يصفنا بالإسراف في هذا التعبير؛ فإنَّ أبا العلاء قد كان عربيًّا، وعاش عيشة عربية، وأظهر آثاره الأدبية كلها باللغة العربية، فإذا أراد باحث أن يستقصي أمره، كان خليقًا أن يبحث عن حال الأمة العربية في عصره لا عن حال الأمة الإسلامية، وبين اللفظين فرقٌ ما بين اللفظ الضيق المحصور واللفظ الواسع الحدود. كلَّا؛ ربما كانت الأمة العربية أشدَّ الأمم تأثيرًا في تكوين المزاج النفسي لأبي العلاء؛ فإنَّ الرجل قد أنفق حياتَه في درس الأدب العربي، والتعمق فيه، حتى استحال أو كاد يستحيل إلى كتلةٍ عربية خالصة، ولكن من الحق أنَّ الأمم الإسلامية الأخرى لها حظٌّ غير قليل في تكوين الرجل ومزاجه، ولا سيما العلمي والفلسفي، فقد بينَّا وسنُبيِّن أنَّ الرجل لم يترك فرقة ولا طائفةً إلا عرض لها، ومن الظَّاهر أنَّ أكثر هذه الفرق لم يكن عربيًّا خالصًا، ورُبما لم يكن له من العربية حظٌّ إلا اللغة، فلا شكَّ في أنَّ صلةً شديدة كانت بين أبي العلاء وبين الأمم الإسلاميَّة غير العربية.

الأمم الإسلامية، هذا اللفظ أيضًا ضيِّق في نفسه إلا أن نتوسَّع فيه، وندل به على معنى وضعي جديد، فنفهم منه — إذا أُطلِق — جميع الذين دانوا لحكم المسلمين، أو سكنوا أرضهم، أو اشتدت بين المسلمين وبينهم الصِّلة.

ذلك لأنَّ أبا العلاء قد عَرض لغير المسلمين، من أصحاب النِّحَل والدِّيانات، بل قد درس فلسفة اليونان، الذين لم يكن بينه وبينهم عهد ولا جامعةٌ زمانية؛ لبُعد الأمد وطول المدة، إلا أنَّ الرَّجل إنَّما درس هذه الفلسفة في كتبٍ إسلامية؛ أي في كتب أُلِّفت أو تُرجِمت في ظلِّ المُسلمين.

إذن فليس لنا بدٌّ من أنْ نبسط البحث ونمد أطرافه، حتى نصل بها بين أقصى المغرب وأقصى الشرق، في كثير من الأحيان، غير محصورين في هذه القرية الضَّيِّقة القائمة بين حلب وحماه، بل قد نضطر إلى أن نترك عصر أبي العلاء ونرجع مع الاستقصاء التاريخي إلى عصر الفلسفة اليونانية والهندية، قبل المسيح بقرون.

وقد نتجاوزُ القرنَ العَاشر لميلاد المسيحِ والقَرنَ الحاديَ عَشر، وهُما العَصْران اللَّذان عاشَ فيهما أبو العلاء، قد نُجاوزهما إلى هذا العصرِ الجديدِ الذي نَحنُ فيه، لنُقارن بين آراءِ الرَّجلِ وكثيرٍ من الآراء المُحدَثَةِ، التي تَكَشَّفَ عنها عصر الفَلسفةِ والاختراعِ.

يدلُّ ما قدمناه على أنَّا نرى الجبر في التَّاريخ؛ أي إنَّ الحياة الاجتماعية إنَّما تأخذُ أشكالها المُختلفة، وتنزل منازلها المتباينة، بتأثير العللِ والأسبابِ، الَّتي لا يملكُها الإنسان، ولا يستطيع لها دفعًا ولا اكتسابًا، ذلك رأي[٢] نراه وسنثبته في موضعه من الكتاب.

وإنَّما نقول هنا: إنَّ هذا الرأي سيلزمنا أن نسلك في البحث عن حياة أبي العلاء طريقًا خاصَّة، ربما لم يألفها المؤرخون؛ ذلك أنَّا لا نعتقد انفراد الأشخاص بالحوادث، وإنَّما نعتقد أنَّ الحوادث أثرٌ لطائفةٍ من المؤثرات، وعلى هذا لا نستبيح لأنفسنا أنْ نُضيف أثرًا من الآثار إلى شخص من الأشخاص، مهما ارتفعت منزلته وعلت مكانته، ومهما عظم أثره وجلَّ خطره، وإنَّما كل أثرٍ ماديٍّ أو معنوي ظاهرةٌ اجتماعية أو كونية ينبغي أن تُرَدَّ إلى أصولها وتُعاد إلى مصادرها، وأن تُستَقَى من ينابيعها وتُستخرَج من مناجمها؛ وهي جماعة العلل التي أشرنا إليها آنفًا. فليس المأمون وحده هو الذي ابتدع فتنة القول بخلق القرآن، وإنَّما تلك فتنةٌ أحدثها عصره، واندفع المأمون بحكم المؤثرات المختلفة إلى أن يكون مظهرها، كما اندفع خلفاؤه من بعده إلى ذلك بحكم هذه المؤثرات.

إنَّما الحادثة التاريخية والقصيدة الشِّعريَّة والخُطبة يُجيدها الخطيب، والرِّسالة يُنمِّقُها الكاتب الأديب، كلُّ أولئكَ نسيجٌ من العللِ الاجتماعية والكونية، يخضع للبحث والتحليل، خضوع المادَّة لعمل الكيمياء.

من هنا يَعرِض لنا أحيانًا، أنْ نرفضَ كثيرًا من الرِّوايات التي أحصاها المُؤرخون في كُتبهم من غير تثبت ولا تحقيق؛ لقلة نصيبهم من النَّقد، أو لانقطاع الوسائل بينهم وبين إصابة الحق، نرفضها إذا دلَّ البحث العقلي والاجتماعي على غير ما تدلُّ عليه؛ فإنَّ هذا البحث، من غير شكٍّ ولا ريب، أصدق منها دلالةً وأوضح طريقًا.

نعم، ومن هنا لا نستبيح لأنفسنا أن نحمد الأشخاص أو نذمهم، بحسن ما يُنسَب إليهم من الآثار أو قُبحِه؛ فإنَّ الذم والحمد مع قلة غنائهما في التاريخ ليسا من عمل المؤرخ، بل من عمل الرجل الذي قصر حياته في صناعة المدح والهجاء، بل إنَّ مذهبنا في التاريخ يمنعنا من ذلك، ويُحرِّمه علينا؛ فإنَّا لا نؤمن بانفراد الأشخاص ولا استقلالهم بالأعمال، وإذا لم ينفردوا بها ولم يستبدوا بالتأثير فيها، كان من الواضح أنَّهم ليسوا أحرياء بما يُسدَى إليهم من حمدٍ أو هجاء.

[٢] لسنا نبتدع هذا الرأي، وإنما نوافق فيه كثيرًا من فلاسفة أوروبا وفلاسفة المسلمين.

ولقد مضت سُنَّة المُؤرخين من قومنا برواية الأخبار والحوادث، لا يُهملون تحليلها فحسب بل يُهملون أيضًا ذكر المصادر التي استقوا منها رواياتهم، يُهملونها إيثارًا للإيجاز، أو غُلوًّا في الثِّقَةِ بأنفسهم، أو إكبارًا لها عن أن تحتاج إلى استدلال كأنَّ الصدقَ لهم واجبٌ، والعصمةُ عليهم موفورةٌ؛ وكأنَّ وقوعَ الكذبِ منهم ممتنعٌ، ونسبة الخطأ إليهم جُرمٌ كبير! ذلك شأنُ الأدباء والمُؤرخين، مُنذ هجروا طريقة الأولين من الرُّواة، الذين ما كانوا يستبيحون لأنفسهم رواية خبرٍ من الأخبار، من غير أنْ يُضيفوه إلى مصدره، ويردوه إلى أول من رواه.

أجل، قد أهمل المؤرخونَ والأدباءُ ذلك، حتى اجترأ أحدهم على أنْ يُعلن هذا الإهمال، ويتمدَّح به، كأنَّه يكره أن يذكر المصادر التي أخذ منها، فيُظهر النَّاس على حظه من العلم، ونصيبه من الاطلاع، أو كأنَّه يريد أن يُحيط كتابه من الإلغاز والتعمية، بما يجعله رمزًا خالدًا إلى أنَّه قد علم ما لم يعلم النَّاس.

ذلك فن الاحتكار قد مضى به الزمان، منذ مضى بالكهنة من المصريين، ولم يبقَ منه الآن إلا ما كان من جبر العظم يحتكر طريقته القديمة بعض النَّاس في مصر، ولو أنَّ هذا الفن من الاحتكار قليل الضرر للعلم، لهان علينا أن نسمح به لأولئك الذين لا يُريدون أن يكسبوا منزلتهم وشهرتهم إلا من الغموض والخفاء، ولكن فيه من تضليل العقول، وخداع الألباب، وإفساد العلم، ما لا ينبغي أن تُغَضَّ عليه الأجفان.

لقد كان يمتاز الرجل في العَصر القديم، بكثرة ما أحصَى من العلم وما وعى من الأخبار؛ فكانَ من المعقول أنْ يضنَّ على النَّاس بمصادر علمه حتى لا يُشارك فيه، أمَّا الآن فَقَد أصبح الرَّجل يمتاز بحُسن البحث والتَّحليل، وإتقان التَّتَبُّع والاستقراء، وإجادة النظر والاستنباط. ومن الواضح أنَّ إظهار مصادره للنَّاس يُعينه على إظهار حظِّه من ذلك، وإعلان قسطه من التفوُّق والنُّبوغ.

تمنعنا الأمانة للعلم والرغبة في الحق، أنْ نسلكَ هذه الطريقة المعوجَّة، أو نذهب هذا المذهبَ الخَطِل، إنَّما نريد أنْ نُظهِر النَّاس على مصادرنا كافة، لا نستثني منها جليلًا ولا دقيقًا، وإنَّما نودُّ لو تتبعوا هذه المصادر وقرنوا إليها ما استنبطنا منها؛ فإنَّ ذلك أحرَى للحق أن يتأيد، وللرأي أن يعظم حظه من الصَّواب. بل ليس يكفينا أن نسرد المصادر سردًا، أو نحصيها عدًّا، ولكنَّا نحب أن ننتقدها مع الإيجاز، مصدرًا مصدرًا، حتى يكون القارئ على بينةٍ منها.

وإذ قد بيَّنَّا أنَّ الرَّجل خاضعٌ في أدبه وعلمه لزمانه ومكانه، فليس لنا بدٌّ من أن نُقدِّم بين يدي هذا الكتاب فصلًا في عصر أبي العلاء، وآخر في بلده. ولما كانت الأسرة أشد ما يُحيط بالرجل أثرًا فيه، خصَّصنا فصلًا آخر لأسرة أبي العلاء، فإذا فرغنا من هذا كله عمدنا إلى الحياة التاريخية للرجل ففصلناها تفصيلًا، ثم انتقلنا منها إلى منزلته الأدبية، فبيَّنا قسمته من الشعر والنثر وخصائصه فيهما، ثم إلى منزلته العلمية فشرحناها شرحًا مستوفى. ومن بعد هذا كله، تناولنا فلسفته فاجتهدنا في أن نكشف عنها ونجليها، ونبيِّن تأثرها بما قبلها، وتأثيرها فيما بعدها، مَعْنِيِّين عنايةً خاصة بفلسفته الإلهية والخلقية؛ لكثرة ما كان فيهما من اختلاف الآراء وافتراق الأهواء.

ونحن نرجو أن يكون الله قد وفَّقنا إلى أنْ نُمثِّل بهذا الكتاب ما نحبُّ أن نمثِّله من ثنائنا العطر وشكرنا الجزيل، واعترافنا بالصنيعة للجامعة المصرية، التي قضى الله أن نكون أثرًا من آثارها.

وإنَّا لنرى هذا لأنفسنا شرفًا ولقَدْرنا رفعة ولشأننا نباهة، ونحرص أشدَّ الحرص على أنْ نُؤدِّي إليها ما لها علينا، من حق العمل الصالح في نصر العلم وتحقيقه، وإباحته للنَّاس.

نشكر الجامعة ونثني عليها، وإنَّما يتقسَّم هذا الشكر والثناء طائفتان: إحداهما طائفة مجلس الإدارة، أولئك الذين جدُّوا في خدمة الجامعة وإنهاضِها، والأخرى طائفة الأساتذة، أولئك الذين بهم قامت الجامعة، وأولئك الذين اشتركوا في تكوين حياتنا العقلية، فأمدَّنا كلٌّ منهم بما له من روح وقوَّة، حتى نشأ لنا من هذه الأرواح والقُوَى — على اختلافها — مزاجٌ عقليٌّ خاص، نرجو أن يكون معتدلًا إن شاء الله.

نُسجِّل اعترافنا بالجميل لأساتذتنا المصريين والإفرنج في الجامعة، ولأساتذتنا في الأزهر الشريف، لا نستثني منهم أحدًا، ولا نفرِّق بينهم في الإجلال والإكبار.

ولقد قال أبو العلاء في آخر كتابه المعروف برسالة الغفران: إنَّه رجلٌ مستطيعٌ بغيره؛ أي إنَّه لم يكن ينفرد بقضاء ما يحتاج إليه من قراءة وتحرير، ونحو ذلك. ونقل عنه ياقوت الحموي شكره للذين أعانوه على الدرس والتأليف، فكتبوا عنه ما أملى عليهم، من غير أن يُكلِّفوه على ذلك أجرًا، أو يقتضوا منه ثمنًا. وإذا كان القضاء المحتوم قد أنزلنا من هذه الحاجة إلى النَّاس منزلة أبي العلاء، وأتاح لنا من الأصدقاء والمخلصين مثل من

أتاح له، فلا جرم، حق علينا أن نُؤدِّي إلى أصدقائنا ما أدَّى أبو العلاء إلى أصدقائه من الشكر والثناء؛ فنرجو من الله أن يتولَّى جزاءهم عن ذلك؛ فإنَّه به حريٌّ، وعليه قدير.

طه حسين

٢٠ أبريل سنة ١٩١٤م

مصادر الكتاب

تنقسم المصادر التي رجعنا إليها في هذا الكتاب قسمين متمايزين؛ الأول: ما رجعنا إليه في تحقيق الحياة الخاصة بأبي العلاء، وما يتصل بعلمه وأدبه وفلسفته. والثاني: ما رجعنا إليه في تحقيق بعض المسائل الفلسفية، أو التاريخية، أو الأدبية، التي اضطررنا أن نعرض لها؛ ليكون فهم حياة أبي العلاء محققًا ميسورًا.

القسم الأول

فأمَّا القسم الأوَّل من هذه المصادر، فله عيبٌ مشتركٌ بين جميع كتبه ومؤلفاته، لا يشذ عنه كتاب، ولا يخرج منه مُؤلَّف، وهو قلة التحقيق والقصور عن بلوغ الغاية منه؛ فليس فيمن كتب عن أبي العلاء من القدماء والمحدثين، ومن العرب والفرنج، مَنْ دَرَسَ آثار الرجل درسًا مستقصى يمكنه من أن يحكم عليه حكمًا صحيحًا قاطعًا، لا سبيل إلى الشَّك فيه.

ومن هنا تناقضت هذه الكتب فيما بينها تناقضًا شنيعًا، بل وقع التناقض في الكتاب الواحد غير مرة، وإنَّما تتفاوت هذه الكتب بمقدار ما بين مؤلفيها من التفاوت، فيما أخذوا به من نصيب قليلٍ أو كثير من التحقيق التاريخي، ومن كثرة الرِّواية وحسن الاطِّلاع، وجودة المنهج في الترتيب وتنسيق البحث، وأكثر ما يظهر التفاوت بين كتب العرب والفرنج، ونحن مشيرون إلى هذه الكتب إشارةً مفصلة.

المصادر العربية القديمة

فأولها «معجم الأدباء» لياقوت، وفيه ترجمة جيِّدة لأبي العلاء، تمتاز بتفصيلٍ مُفيد في أسرته، وبرسائل نافعةٍ في المناظرة بين أبي العلاء وبين داعي الدُّعاة بمصر، في استباحة أكل الحيوان وما يتولَّد منه، ومنها «إنباه الرواة» للقفطي، ويمتاز أيضًا بتفصيل شيءٍ من سيرة أبي العلاء في منزله،[١] ويوشك أن يكون عامِّيَّ العبارة، ومنها «الوافي بالوَفَيَات» للصفدي،[٢] ومنها «تاريخ الذهبي»، ولا يوجد كله في مصر، وإنَّما نشر الأستاذ مرجليوث ترجمة أبي العلاء منه، في رسائل أبي العلاء التي طبعها بأكسفورد سنة ١٨٩٤م، وهو صورة ما في القفطي، وفيه أخبارٌ تُنقَل عن الحافظ السلفي. وهذه المصادر الأربعة، تتفق في إيراد ثبت الكتب التي ألفها أبو العلاء، كما تتفق في أنَّ لفظها يكاد يتَّحد في كثيرٍ من المواضع، وذلك يدلُّ على أنَّها ربما استقت من مصدرٍ واحد. وليس لهذه المصادر من التحقيق التاريخي — بالمعنى الذي نفهمه — حظ، وإنَّما هي رواياتٌ يجب أن تُوضَع موضع الشَّك، وألا يُقبَل ما جاء فيها إلا مع الاحتياط الشديد. ومنها «وَفَيَات الأعيان» لابن خَلِّكان، وفيه حياة أبي العلاء مُجملة، ولكنَّه يُشير إليه مراتٍ إشاراتٍ نافعة، ويرجع إليه في تحقيق كثيرٍ من الأسماء التي تتصل بأبي العلاء.

المصادر العربية الحديثة

تمتاز هذه المصادر بشيءٍ من الميل إلى المنهج التاريخي الحديث في تحقيق ما نعرض له من شأن أبي العلاء، ولكنَّ هذا الميل — على نقصه في هذه المصادر جميعًا وبُعده عن نِصَابه المعقول — يتفاوت فيها قِلَّةً وكثرة، كما يتفاوت صحة وفسادًا، فمنها «تاريخ آداب اللغة» للمرحوم جورجي زيدان بك، وكذلك مجلة الهلال. ولهذين المصدرين مَزِيَّة اطلاع صاحبهما على ما كَتَبَ الفرنج في تاريخ أبي العلاء، ولكنَّ المرحوم جورجي زيدان بك، على كثرة اطلاعه وجودة بحثه، لم يستطع أن يسلم من عيبين: أحدهما قَهْرِيٌّ يُعذر

[١] توجيد نسخة من هذا الكتاب مصورة بالتصوير الشمسي في دار الكتب المصرية بالقاهرة.

[٢] رجعنا إلى سيرة أبي العلاء في جزء من هذا الكتاب يوجد مع أجزاء مخطوطة خطًّا مغربيًّا بمكتبة أحمد تيمور باشا.

فيه؛ وهو بُعده عن الروح التاريخي الصحيح؛ لأنَّ الرجل لم ينشأ نشأةً علمية مُنظمة، وإنَّما هو عصاميٌّ — في العلم — إنْ صحَّ هذا التَّعبير. الثاني: العجلة والإيجاز، وإنَّما اضطره إلى ذلك ميلُهُ إلى الإحاطة بكل شيء والكتابة في كل شيء، وإلى أن تكون كُتبه أقرب إلى ما يُسمونه دوائر المعارف منها إلى كتب البحث والتمحيص، ويُوشك أن يكون المرحوم جورجي بك فيما كتب عن أبي العلاء — لا سيما في الهلال — صدى للأستاذ مَرْجُليوث.

ومنها: «تاريخ آداب اللغة العربية في العصر العباسي» للأستاذ أحمد عمر الإسكندري، وفي هذا الكتاب نزوع إلى المنهج الحديث في تاريخ الآداب، ولكنَّ صاحبه لم يُوفَّق إلى إصابة هذا المنهج، ولم يستطع أن يَخْلص من أغلال المتقدمين، الذين إنَّما كانت كُتبهم في الآداب صُحُفًا من الثناء والتقريظ.

ومنها: «عقيدة أبي العلاء» لحسين فتوح أفندي، وهو كتاب صغير اقتنع فيه صاحبه خطأً بنُسك أبي العلاء وتورعه، فكاد يُلحِقه بأصحاب الكرامات، والكتاب يخلو من كل فقةٍ تاريخي، وليس له حظٌّ من التحقيق.

ومنها: «تاريخ أبي العلاء» للشيخ محمد حلمي طمارة، وقد أراد صاحب هذا الكتاب أن يُنصِف الرجل، ويُبيِّن وجه الحق في فلسفته ودينه، غير منحازٍ إلى المسلمين ولا إلى الملحدين، ولكنَّه لم يستطع أن يصل إلى هذه الغاية، فاضطر إلى أن يتلطف لرجال الدين، الذين هم أساتذته في مدرسة القضاء، فزجَّ بأبي العلاء بين المسلمين زجًّا يظهر فيه تكلف الأزهريين وتأول الفقهاء.

وكل هذه الكتب قديمها وحديثها، ليست في حقيقة الأمر من التَّاريخ في شيء، وإنَّما هي مصادر للتاريخ، ومن الواضح أنَّ بين التَّاريخ ومصادره فرقًا بعيدًا.

تنفعنا هذه الكتب حين نريد أن نُؤرِّخ حياة أبي العلاء، أو رأي النَّاس فيه، كما تنفعنا آثار المصريين القدماء حين نريد أن نُؤرِّخ أحدَ الفراعنةِ، من حيث هي مصادر خالصةٌ للتَّاريخ، من غير أن تظفر من الفقه التاريخي بالحظِّ الموفور.

المصادر الفرنجية

هذه المصادر هي التي يصح أن نُسمِّيها تاريخًا حقًّا؛ لأنَّ لها من التَّاريخ كل خصائصه وكل مناهج البحث عنه، لولا أنَّ كُتَّابها قد شاركوا كُتَّاب العرب في أنَّهم لم يُنعِموا درس آثار أبي العلاء، وليس فيهم من استقصى قراءة اللزوميات وسقط الزند؛ ولذلك عُمِّيَت عليهم فلسفة الرجل وعقيدته، وكثيرٌ من الحقائق التاريخية التي تتصل بحياته، ثم هم إلى ذلك، أعجز من أن يفهموا لغة أبي العلاء حق فهمها؛ لبُعدهم عن أسلوبه الغريب وتعمقه الشديد، على أنَّهم حين درسوا رسائله استطاعوا أن يستخرجوا منها أكثر ما يستطيع المؤرخ أن يستخرجه من مصدر تاريخيٍّ شديد الغموض.

من هذه المصادر: الإنكليزيُّ والفرنسي، ولا نذكر الألماني؛ لأنَّ جهلنا باللغة الألمانية، حال بيننا وبين ما كُتِب فيها من طرائف البحث عمَّا للعرب من أدبٍ وتاريخ.

المصادر الإنكليزية

من هذه المصادر: مُقدمة الأستاذ مرجليوث لرسائل أبي العلاء التي ذكرناها آنفًا، وهي على جودتها وحسن طرائقها في البحث والترتيب، وكثرة ما قرأ مؤلفها من كتبٍ، وقاسى من عناء، لم تخلُ من نقصٍ ظاهرٍ نحن مُبيِّنُوه، ودالُّون عليه في مواضعه من هذا الكتاب، ومنها «تاريخ اللغة العربية» للكاتب نيقلسن، وقد ترجم فيه لأبي العلاء ترجمةً مختصرة، توشك أن تكون صدى لما كتب مرجليوث، ولكنَّها مع ذلك تنم عن اطلاع صاحبها على ما كتب الألمان عن أبي العلاء، ولا سيما «فون كريمر»، ومنها المجلة الأسيوية الإنكليزية سنة ١٩٠٠م وسنة ١٩٠٢م، وهي مفيدةٌ كل الفائدة فيما يتصل «برسالة الغفران».

المصادر الفرنسية

من هذه المصادر: ترجمة «سلمون» لمختار الرسائل واللزوميات؛ فقد قدَّم يَدَى هذه الترجمة مُقدمة، لها ما لمقدمة مرجليوث من المحاسن والعيوب، ولكنَّها تمتاز ببحثٍ نافع على إيجازه، عن فلسفة أبي العلاء وعلاقتها بفلسفة الهند، ومنها «تاريخ الآداب العربية» للأستاذ هيار، و«دائرة المعارف الإسلامية»، وفي هذين المصدرين ترجمة مختصرة لأبي العلاء، إلا أنَّ دائرة المعارف، تمتاز بأنَّها استطاعت أن تدرك ما بين فلسفة أبي العلاء،

وبين فلسفة «أبيقور» من النسبة، ومنها: «سفر نامه»، تأليف ناصري خسرو بالفارسية،[٣] وترجمة شفر إلى الفرنسية، وإنَّما عددناه مصدرًا فرنسيًّا؛ لأنَّا قرأنا ترجمته حين جهلنا لغة أصله، وهو الكتاب الوحيد الذي وصف أبا العلاء بضخامة الثروة، وكثرة المال.

القسم الثاني

هذا القسم كثيرٌ مختلف؛ لأنَّنا نرجع فيه إلى كل ما علمنا وقت درسنا لأبي العلاء وقبله، من تاريخ العرب وآدابهم وفلسفتهم، في أيام بني العباس، ولكنَّا نسرد منه أسماء الكتب التي رجعنا إليها وقت الدرس، والتي لا بد لأي باحثٍ عن عصر أبي العلاء، من أن يتخذها إمامًا.

فمنها: تاريخ ابن الأثير، وابن خلدون، وأبي الفداء، والنجوم الزاهرة لأبي المحاسن، وتاريخ حلب لكمال الدين بن العديم، ومسالك الأبصار في أخبار ملوك الأمصار لابن فضل الله العمري، وتاريخ الهند، وكتاب الآثار الباقية للبيروني. ويُرجَع إلى هذه الكتب في تحقيق الحياة السياسية والاجتماعية لعصر أبي العلاء، ومنها: الأغاني، ويتيمة الدهر للثعالبي، والشعر والشعراء لابن قتيبة، والكامل للمبرد، وكتاب الصناعتين، وديوان المعاني لأبي هلال، والموازنة بين الطائيين للآمدي، والوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني. ويُرجَع إلى هذه الكتب في تحقيق الحياة الأدبية لهذا العصر.

ومنها: الفهرست لابن النديم، ومروج الذهب للمسعودي، وتاريخ اليعقوبي، وطبقات الأمم لابن صاعدٍ الأندلسي، ويُرجَع إليها في تحقيق الحياة الفلسفية لهذا العصر.

ومنها: المواقفُ للقاضي عضد الدين، ومحاضرات الأستاذ «سانتلانه» التي ألقاها بالجامعة المصرية، والمِلَل والنِّحَل للشهرستاني، والفصل لابن حزم، أو يُرجَع إليها في تحقيق المذاهب الفلسفية لأبي العلاء.

ومُعجم البلدان لياقوت الحموي، والمسالك والممالك لابن حوقل، وإليهما رجعنا في بعض المسائل الجغرافية.

أما كُتُب أبي العلاء نفسه، فظاهرٌ أنَّها أوفر المصادر نفعًا، وأجلها خطرًا.

[٣] طبع أصله الفارسي وترجمته الفرنسية بباريس ويوجد بالمكتبة السلطانية.

المقالة الأولى

زمان أبي العلاء ومكانه

إذا كان للرُّبوع الدَّارِسة، والرُّسوم الطَّامسة، حقٌّ على أُلَّافها الأولين، وسُكَّانها الأقدمين إن مرُّوا بها، أن يَعُوجوا عليها، ويَقُوا لها بوقفةٍ يقفونها، ودمعةٍ يذرفونها؛ قيامًا بما لها من عهدٍ قديم، وضنًّا بما تَمُتُّ به إلى نفوسهم من سبب، وتدلي به من صلة، وتوفيرًا لحظ أنفسهم من الأمانة والوفاء؛ فإنَّ لعصر أبي العلاء علينا، أنْ نلم به إلمامة الطغرائي بالجِزْع، تلك التي تمناها؛ لتنقع غلته، وتشفي علته، ولتثلج فؤاده، وتفيض على نفسه العافية، والسلام.

لعل إلمامة بالجِزْع ثانيةً　　يدب منها نسيم البرء في عللي

نعم، لِعَصر أبي العلاء علينا أنْ نُلمَّ به هذه الإلمامة؛ لنُحيي فيه حَلْقةً من تلك السِّلسلة الجميلة الوَضَّاءة، التي تَصل بيننا وبين القدم، وتُقربنا إلى الكرام البررة من آبائنا الأخيار، أُولئك الذين لو أنَّهم أسدَوا إلينا نعمة الوجود — نُسميِّه نعمة، وإنْ كره أبو العلاء — وحدَها، لكان لهم علينا من حقِّ البرِّ بهم والوفاء لهم، أن نلمَّ بعصرهم إلمامة المحبين المعترفين بحسن الصنيعة، فكيف وهم بُناة المجد وشادته، وولاة العز وسادتُه، والذين استذلوا الزمان فأخضعوه لسُلطانهم، وأكرهوه بخيار أعمالهم، على أن يكتب أسماءهم في ثبت الخالدين؟!

نعم؛ إنَّ لعصرِ أبي العلاء علينا أن نُلمَّ به هذه الإلمامة لنَقضيَ حقَّه، ونَفِي بعهده، ولنستمد لأنفسنا منه القوة والأيد؛ فإنَّ امرأ لا يصل حديثه بقديمه، ولا يؤلف بين لاحقه وسابقه، ولا يجمع طارفه إلى تالده، ولا يستمد حوله وطوله — بعد الله وصدق العزيمة — من حول آبائه وطولهم، حريٌّ بالموت لا بالحياة، وبالعدم لا بالوجود.

نلمُّ بعصر أبي العلاء؛ لنستفيد لا لنفيد، فما أحسَّ الفَاني الهالك من القائم الحيِّ جرس تحيَّةٍ ولا رجع صدى، نلم به إلمامة مهما تكن قليلةً قصيرة المدى؛ فهي شاملة الخير، موفورة النفع، عظيمة الغناء.

ألمَّا بميٍّ قبل أن يطرح النوى بنا مطرحًا أو قبل بين يزيلها
فإلا يكن إلا تزوُّد ساعةٍ قليلٌ فإني نافعٌ لي قليلها

بل ما لنا ولخيال الشعراء، نقصد إليه ونتعمق فيه، وما أخذنا في هذا الكتاب لنكون شعراء أو خائلين؟! وإنَّما سبيلنا فيه سبيل البَّاحث الُمحقِّق، والدَّارس المستقصي، يجمع الأشباه إلى نظائرها، والأشياء إلى قرائنها؛ ليستنبط منها قضية مجهولةً، أو يوضح بها حكمًا غامضًا، أو يستظهر بها على إثبات خبرٍ مشكوكٍ فيه.

هذه سبيلنا في هذا السِّفْر، وما نرى أنَّها تستقيم لنا، حتى نُلِمَّ بالقديم والحديث، فنؤلف بينهما، ونزاوج بين فرائدهما، ونظهر عقولنا على نفس أبي العلاء، أو نفس الأمة الإسلامية في عصره، كما قدمنا في صدر هذا الكتاب.

فليس لنا بدٌّ من أن نصف في عصر أبي العلاء، حاله الأدبية والفلسفية، وحياتَه السياسية والاقتصادية، ومزاجه الخلقي والاجتماعي؛ ليتأتى لنا أن نفهم أبا العلاء، كأنَّه شيءٌ مُتَّصلٌ بعصره، غير منفصل عنه، ولا مُنقطعٍ ما بيننا وبينه من الوسائل والأسباب.

شعب أبي العلاء

ولو شئنا أن نسلُك في تاريخ هذا العصر طريقَ وَصَّافِي الشعوب، الذين إذا أرادوا أنْ يتحدثوا عن جيل من النَّاس، أخذوا أنفسهم بألوان العناء في تحليل هذا الجيل، ورده إلى أصوله الُمختلفة وأجناسه الُمتباينة، لو شئنا ذلك لطال بنا القول، ولأعيانا أنْ نجد اسمًا جامعًا صحيحًا، نطلقه على هذا الجيل الذي نريد أن نبحث عنه، ونقول فيه.

ذلك بأنَّ من أشدِّ الأشياء عُسرًا على الباحث، أنْ يُحلِّلَ سكَّان تلك البلاد، التي كان يخفق عليها علم الإسلام في القرن الرابع من الهجرة، ومن أشد الأشياء عسرًا أيضًا، أن يُطلَق عليها تلك الأسماء المُبهمة، التي حفظ التَّاريخ مادتها، وترك لنا العناء الشديد في تحقيق معناها.

فلفظ «العرب» الذي يرسله التَّاريخ إرسالًا مطلقًا، ليس يدل في نفس الأمر على معناه الخالص، الذي حفظته كُتب اللغة، إلا في عصورٍ خاصة، وأماكن محدودة، بل ربما لم يصدق هذا اللفظ في معناه الوضعي بعد الجاهلية، إلا صدرًا قليلًا من الإسلام.

فلو شئت أن تعرف الجيل الذي كان يدل عليه هذا اللفظ من الشَّام، أيام أبي العلاء، لوجدت بينه وبين المعنى الوضعي فرقًا غير قليل، فليس هذا الجيل الخالص الصريح من عدنان وقحطان، هو الذي كان مُنتشرًا في بلاد الشام في أثناء ذلك العصر؛ بل قد امتزجت به أجيالٌ أخرى، وَسِيطتْ بدمه دماءٌ لم يكن يعهدها من قبل. سِيطت فلم تتزايل، ولم يقع بينهما تمايزٌ ولا افتراق.

سيطت من أجيالٍ كثيرة، ولأسباب مختلفة، منها: السياسي، والاجتماعي، والديني، والاقتصادي. فقد كانت بلاد الشام، إبَّان الفتح الإسلامي، آهلةً بالشعوب المُختلفة، من: الآراميين، والنبط، والعبرانيين، والروم. فلمَّا فتح الله على المسلمين هذه البلاد، ومكَّن لهم فيها، كانت المصاهرة والاسترقاق، فنشأ من الجيل العربي المخالط لهذه الأجيال المختلفة، جيلٌ جديد لم يكن الزمن ليعرفه من قبل.

وإذ كان الله عز وجل قد أباح للمسلم تعدد الزوجات، وأباح له التَّسرِّي بمن في غنائم الفتح من الرقيق، فقد كان من الميسور أن يجمع الرجل بين زوجين من جيلين مختلفين، وأن يملك أَمَتين من شَعْبين متمايزين، وأن تُعقب له الزَّوْجان والأَمَتان جميعًا، ثم إذا قدَّرنا ما ينشأ من تزاوج هذه الذُّرية المهجَّنة — وإنَّما نريد بالمهجنة أعجمية الأمهات وعربية الآباء — عرفنا ما كان لسكان الشام، من امتزاج الدماء في القرن الثاني للهجرة، بله القرن الرابع والخامس، ولا سيما إذا لاحظنا اختلاف الأطوار السياسية على هذه البلاد، ولاحظنا أنَّ مكانها من الروم قد كان مكان حربٍ وقتال غير مُريحين.

من المحقق أنَّ التَّغلُّب الجنسيَّ، قد كان لغير العرب من سكان الشام؛ لأنَّ عددَ الفاتِحين، ومتنصِّرة العرب في الشام وإن كثر، قليلٌ بالقياس إلى سكان البلاد وأبنائها الأولين، إلا أنَّ ما كان للعرب من غلب دينيٍّ وسياسيٍّ، ومن تفوقٍ في شدة الأنفس، وقوَّة الطَّبيعة، قد استطاع في زمنٍ قليل، أن يُضائل هذه الأجناس المختلفة، ويفني أسماءها

وأطوارها الاجتماعية، فيما كان للفاتحين من اسمٍ وطور، ومن لغةٍ ودين، فأصبح سُكان المُدن الشامية، وقراها وضواحيها، مُتعربين، وليس لهم من العربية في نفس الأمر إلا شعاعٌ ضئيل.[١]

وليس ينبغي أن ننسى أنَّ هذه القاعدة التي اتخذناها في بيان امتزاج الدم العربي بغيره من الدماء بعد الإسلام، قد عملت عملها قبله؛ فالعرب لم يُصادفوا هذه الأجيال خالصة صريحة، وإنَّما تمايزت فيما بينها تمايزًا قليلًا أو كثيرًا، بل صادفوها، وقد تزاوجت، وأصهر بعضها إلى بعض، بحكم الفتوح، واتصال المنافع، وطول الجوار.

فكم يكون مُقدار الجهد والعناء، اللذين يلقاهما المُؤرِّخ في تحليل هذا الشعب الشَّامي، بعد أن يُلاحظ ما قَدمناه؟ وكم يكون عدد العناصر التي ينتهي إليها التَّحليل؟ وكم يكون مقدار ما بينها من اختلاف؟

كلُّ هذه مسائلُ يسهلُ الجَوَاب عنها، إن صحَّ ما قدَّمناه من البحث، ولكن تحقيقها العملي ليس بالشيء اليسير، لو أنَّ العرب لم يَلِجوا إلَّا بلاد الشام، ولم يُفتَح عليهم غيرها، لكان مما يحتمل أن يَتَوَفَّر الباحثون على درس جنسيتهم الشَّامية، وأن يظفروا من هذا الدرس بالشيء المفيد، ولكنَّك تعلم كم بسط الله للعرب على الأرض من سُلطان، وكم رفع لهم من لواء، وكم مدَّ لهم من ظلٍّ، وأخضع لهم من أقطار؛ فقدِّر ذلك كله، ثُمَّ حدثني عن مقدار ما يحتاج إليه درسه من العناء.

لسنا بسبيل القول في تهويل البحث التاريخي عن العرب، وإنَّما فصلنا ذلك التفصيل، وأطلنا هذه الإطالة، لنصل إلى نتيجتين اثنتين:

الأولى: أنَّ لفظ «العرب» بمعناه التاريخيِّ واللغويِّ، لا يصدُق حقًّا على الأمم التي تسمت به بعد الإسلام؛ لما كان من الاختلاط الجنسي، ولقصوره عن أن يشمل أممًا عجزت الأمة العربية عن محو حياتها الاجتماعية الخاصة، فبقيت ممتازة امتيازًا تامًّا؛ كالفرس، والترك، والهنود، والبرابرة في شمال أفريقية.

وليس لفظ «المسلمين» بأقلَّ ضيقًا وقصورًا من لفظ «العرب»؛ فَمَا كانت تلك الأجيال التي أظلها عصر أبي العلاء، وخفق عليها العلم الإسلامي، بخالصةٍ للإسلام

[١] يُلاحظ أن فناء هذه الأجناس في الجنس العربي وإن كان حقًّا لا شك فيه، لم يمضِ من غير أن يفني كثيرًا من أطوار الأمة العربية في أطواره الاجتماعية الخاصة؛ فإن بين الغالب والمغلوب تنازعًا، ينتهي في أكثر الأحيان بنزول كل منهما لصاحبه كرهًا عن بعض ماله من الخصائص والمميزات.

من دون غيره من الدِّيانات، بل كان منها النصراني، واليهودي، والصابئ. ولم تشترك هذه المِلَل المختلفة في تكوين العلم والأدب فحسب، بل كان لها في تكوين الحضارة قسطٌ موفور.

إذنْ لا بد لنا من أنْ نُخصِّص لفظًا يدل بنفسه على هذه الأجيال جميعًا دلالةً صادقةً لا تحتمل التردد ولا التَّشكيك، كما يقول المنطقيون.

ولسنا نريد أنْ نخترع لفظًا لم يكن، ولا أن نبتدع اسمًا غير معروف، وإنَّما نُريد أن نُخصِّصَ لفظًا موجودًا لمعنى موجود. وبعبارة واضحة: نريد أن نبسط لفظًا ضيقًا لينطبقَ على معنى عظيم السَّعة، فإذا نظرنا إلى هذه الأجيال نظرة محققٍ مجيدٍ للبحث، نجد أنَّ العينَ لا تكاد تلقاها في علم أو أدب، ولا في حكمة أو فلسفة، ولا في حضارةٍ أو عمران حتى تقع منها على لونٍ خاصٍّ جامعٍ لطوائفها المختلفة، وشعوبها المفترقة، تشترك فيه جميعًا، ثُمَّ تتمايز فيما بينها بشئونٍ خاصة بها، وأوصافٍ مقصورةٍ عليها.

سَمِّ هذا اللون بما شئت، فليس في وجوده ريبٌ ولا نزاع، ولكن حدِّثني عن مصدره الذي عنه وُجِد، وعِلَّته التي عنها انبعث. أَتْقِن البحث والتنقيب، وَجَوِّد الاستقصاء والاستقراء، تجد أنَّ هذا المصدر دائمًا هو الإسلام.

الإسلام هو الذي بعث العربَ من صحرائها، فاتخذ من سلطانها وقُوَّتها عرى موثقة وأسبابًا متينة، قرن بها بعض هذه الأمم المختلفة إلى بعض زمنًا ما، وأسبغ عليها هذا اللون الخاص الذي تُمثله لنا آثار العصور الإسلامية قديمًا وحديثًا؛ فلفظ «المسلمين» هو أحقُّ الألفاظ أن يدل على هذه الأجيال المُختلفة، على أن نفهم منه أجيال النَّاس المتَّفقين في هذا اللون الذي شرحناه، وإن اختلفوا في الجنس واللغة والدين.

والنتيجة الثانية: أنَّ هذه الأجيالَ التي شهدها أبو العلاء، هي التي كَوَّنت الحياة العقلية لهذا العصر، فليست هذه الحياة في نفسها مضافةً إلى أمة دون أمة، أو مقصورةً على شعب دون شعب، بل لها من الامتزاج والاتصال ما لمصدرها، وهي الأمم التي اشتركت فيها، فكما أنَّ لهذه الأمم نوعين من الاتصال، نستطيع أن نستعير لهما الاسمين اللذين اصطلح عليهما أصحاب الكيمياء للتعبير عما يكون بين العناصر من الاتصال، وهما الامتزاجُ والاتحاد، فلهذه الحياة العقليَّة أيضًا هذان النوعان من الاتصال.

أحد هذين النوعين ما شرحناه من اتحاد الدِّماء، الذي يقع بحكم الفتح وغيره من المؤثرات التي أشرنا إليها، وإنما نُسمِّيه الاتحاد؛ لأنَّه امتزاجٌ لا يكاد يقبل التفريق إلا في النظر وحكم العقل، دون الحس والعمل.

أما النَّوع الثَّاني فهو أقرب أنواع الاتصال إلى السذاجة وأدناها إلى التصور؛ وهو ما يكون من المعاشرة التي تقع بين الأفراد والشعوب، بحكم المُؤثِّرات السياسية: كالفتح، والتغلب. أو الاقتصادية: كالتجارة، وتقارض المنفعة. أو العلمية: كالرحلة، والأسفار، وكنشر الكتب، وبث الرسائل، وإذاعة القريض ... إلى غير ذلك من علل المعاشرة وأسبابها. وإنَّما نُسمِّي هذا النحو من الائتلاف امتزاجًا؛ لأنَّه قابلٌ للافتراق، لا يأباه ولا يمتنع عليه؛ فكثيرًا ما تعرض الأحداث السياسية، فتُفرِّق الأمة بعد اجتماعها، والكلمة بعد اتحادها، وترُدُّ الشعب الواحد شعبين منفصلين، تنقطع بينهما أسباب المواصلة، فلا يكون لالتقائهما سبيل، وأكثر ما يكون ذلك في أزمان الفزع والهول، وآناء الحرب والقتال.

لكلٍّ من الاتحاد والامتزاج الاجتماعيين آثارٌ ظاهرةٌ في ثمرات العقول والقرائح، ونتائج الملكات الإنسانية كافة.

فالفرقُ عظيمٌ جدًّا بين شعر العربي الخالص الصريح، ذي المعدن النقي، المبرأ من الهجنة والإقراف، لم يُجاوز الصحراء ولم يَرَ إلا أبناء عشيرته الأقربين، وبين شعر الرجل من هُجَناء الشام والعراق، قد اتَّحَد دمه العربي بالدم السرياني أو الفارسي، والفرق عظيمٌ أيضًا بين هذا الهجين لم يَعْدُ بلدَه، ولم يتجاوز مولِدَه، وبين شعر رجل آخر مثله، قد عرف الأسفار، وجاب الأقطار، وخالط الأمم المختلفة، والشعوب المتباينة.

فأمَّا العربيُّ الصريح فليس يُمثِّل شعره إلا مزاجًا صافيًا ساذجًا، أمَّا الهجين المُقيم، فيضيف شعره إلى مزاجه العربي مزاج أُمِّه الأعجمية، وأمَّا الهجين المسفار، فيضيف شعره إلى هذا المزاج المُركَّب ما أفاد في أسفاره من علمٍ بأخلاق الأمم، ودرايةٍ بتجارب الشعوب، وحكم المنثور في ذلك كحكم المنظوم، والعلم والفلسفة، بل الحضارة والمدنية فيه كالآداب. فإذا نظرنا إلى المسلمين في عصر أبي العلاء، عرفنا أنَّهم قد كانوا خاضعين للاتحاد وللامتزاج الاجتماعيين، أشد الخضوع؛ وذلك ما نُبيِّنه حين نصل إلى موضعه من هذا البَّاب.

موضع هذا العصر من العصور العباسية

لقد أَلِف المُحدَثون الذين كتبوا في تاريخ الآداب العربية، أنْ يُقسِّموا هذا التَّاريخ الأدبي بمقتضى انقسام التَّاريخ السياسي؛ ليكون ذلك أدنى إلى تحديد أقسامه، وحصر أجزائه، وتعيين أوقاته، وليكون أدنى للبحث، وأقرب إلى الفهم.

ولسنا الآن بمكان الدَّلالة على أنَّ هذا التقسيم خطأٌ أو صوابٌ، بل يكفي أن نُحلِّل أحد هذه العصور التي قسموا إليها تاريخ الآداب، وهو العصر العباسي؛ لنعرف أين تقع منه أيام أبي العلاء.

يبتدئُ العصرُ العباسيُّ في التَّاريخ السِّياسي سنة اثنتين وثلاثين ومائة، وينتهي سنة ستٍّ وخمسين وستمائة، والجمهور من مُؤرِّخي الآداب يُقسِّم هذا العصر إلى قسمين: أحدهما: عصر الرقي، وينتهي سنة أربع وثلاثين وثلثمائة، وهي السنة التي ملك الدَّيلم فيها بغداد. الثَّاني: عصر الانحطاط، وينتهي بانتهاء الدولة؛ إذ يُدْلَى بالآداب إلى انحطاطٍ عامٍّ يستنقذها منه هذا العصر الحديث.

والحق أنَّ مُؤرِّخي الآداب إنَّما يتَّبعون في هذا التقسيم الخاص سبيلهم في التقسيم العام؛ أي إنَّهم يسلكون طريق المؤرخين السِّياسيين، ولكنَّهم يُخطئون من وجهين، فطن لأحدهما «المرحوم جورجي بك زيدان» فتجنَّب التورط فيه.

الوجه الأول: أنَّهم حرصوا على مُوافقة التَّاريخ السِّياسي، فلم يُوفَّقُوا؛ إذ عصر الانحطاط هذا، ينقسم من الوجهة السياسية إلى عصرين متمايزين، ينتهي أولهما بسقوط الديلم وقيام السلاجقة، سنة سبع وأربعين وأربعمائة، وينتهي الثاني بسقوط الدولة.

فأنت تَرَى أنَّهم لم يُوفَّقُوا إلى مُطابقة التَّاريخ السِّياسي، وخطؤهم هذا قد أنساهم الدَّلالة على فروقٍ ظاهرة الأثر في الآداب، بين عصر الديلم والسلجوقيين.

الوجه الثَّاني: حرصهم على التقسيم السياسيِّ في هذا العصر؛ فإنَّ هذا الخطأ قد أوقعهم في أغلاطٍ كادوا يُجمِعون عليها، وساقهم إلى ألوانٍ من الظلم لا يرضاها لنفسه المنصف المقتصد، فسموا العصر الثاني للآداب العباسية عصر الانحطاط.

سموه بذلك من غير تحقيق ولا تثبت؛ فجنوا على الأدب العباسي جناية لا تعدلها جناية، ولو أنصفوا لسموا جزءًا غير قليل من هذا العصر، عصر الرقي والنهضة، لا عصر الانحطاط والجمود.

القاعدةُ التي بنى عليها مؤرخو الآداب هذا الحكم الجائر، ذات وجهين: أحدهما صحيحٌ لا مراء فيه، والآخر باطلٌ لا حظَّ له من الصواب.

تلك القاعدة هي قياس الرقي والانحطاط، بما للخلفاء من قوة وضعف، وما لسلطانهم من انبساطٍ وانقباض.

فأمَّا وجهها الصحيح، فهو أنَّ الحياة السياسية للمسلمين قد تأثرت أشدَّ التَّأثر بحال الخلفاء؛ فقويت حين كانوا أقوياء، وضعفت حين كانوا ضعفاء، وذهب ريحها حين لم يبقَ منهم إلا الأسماء. ومن هنا نعقل اعتماد المؤرخين السياسيين على هذه القاعدة في التقسيم، وأمَّا وجهها الباطل، فهو المبالغة فيما بين الآداب والسياسة من صلة، بحيث تُجْحَد المؤثرات الاجتماعية والاقتصادية في الآداب، وبحيث لا تكون الآداب خاضعةً إلا للسياسية كأنَّ الأدب ظلٌّ من ظلال الخلفاء، يتأثر بكلِّ ما تأثروا به، ويذعن لكل ما أذعنوا له، ويناله ما ينالهم من الحياة والموت. ومع أنَّ هناك مؤثراتٍ تعمل في الآداب غير السياسة، قد أشرنا إليها أكثر من مرة، وليس ينبغي الإعراضُ عنها، فإنَّ هذه القاعدة التي اتبعها المؤرخون السياسيون فأصابوا، وتوخَّاها مؤرخو الآداب فأخطأوا، قد كانت من أقوى المؤثِّرات في رُقي الآداب لا في انحطاطها كما زعموا.

ذلك بأنَّ انقسامَ الدَّولة الإسلامية الكبرى إلى دولٍ صغيرة، وممالك مُبعثرة في العالم القديم، إنَّما كانت نتيجة الضعف السياسي في بغداد، وقوة المُنافسة في الأطراف. ولم تكن هذه المُنافسة مقصورةً على الاستبداد بالملك فحسب، بل كانت تنزع إلى ملكٍ يكفل لصاحبه السلطان والقوة، ويكفل له بُعْد الصيت وحسن الشهرة، فكان عمل الآداب والعلوم في ذلك كله، قَيِّمًا عظيم الخطر؛ فلم يتنافس المسيطرون في الملك وحده، بل تنافسوا في العلم والأدب أيضًا، والأدلة على ذلك موفورة لا تحتاج إلى الاستظهار بها الآن، بل يكفي أن ينظر الباحث في تاريخ من شاء، من ملوك القرن الرابع ووزرائه، وكيف كانت تتألف حاشيته، وكم كان عدد العلماء والأدباء في قصره ليعرف صحة ما نقول.

إذن فهذه القاعدة التي بَنَى عليها مُؤرخو الآداب تقسيمهم للعصر العباسي خاطئةٌ من هذا الوجه، ولعمري إنَّ عصرًا ينبغ فيه من الشعراء: الرَّضِيُّ، والمتنبي، وأبو العلاء. ومن الكُتَّاب: ابن العميد، وابن عبادٍ، والصابئ. ومن الفلاسفة: الفارابي، وابن سينا، وابن لوقا. ومن الأدباء: أبو هلالٍ، وابن المرزبان، والآمدي، والجرجاني. ومن النحويين: ابن خالويه، وابن جني، وأبو علي الفارسي، والسِّيرافي. عصرٌ ينبغ فيه هؤلاء وغيرهم من

أمثالهم، ومن المؤرخين والجغرافيين والفلكيين، لخليقٌ أن يكون عصر رقي ونهضةٍ لا عصر ضعفٍ وانحطاطٍ في العلوم والآداب.

التقسيم المعقول للعصر العباسي

لا نستطيع أنْ نَفهمَ الطَّريقة التي اتخذتها مدرسة الآداب — ونريد بمدرسة الآداب، طائفة الأساتذة والباحثين الذين توفروا على درس ما للعرب من لغةٍ وأدبٍ وفلسفةٍ وتاريخ — في تحديد العصور الأدبية، وتقيُّدها بالشهر والعام، كما يصنع المؤرخون والسياسيون في توقيت الحوادث.

ذلك لأنَّ الظَّاهرة الأدبية العامة، تمتاز في نفسها، بأنَّها أشدُّ ما تكون استعصاء على من يريد التدقيق في حصرها وتحديد وقتها؛ لأنَّها لا تظهر إلا بعد مقدماتٍ عدَّة يتوافق بعضها على مغالبة بعض، ومن هذا التَّوافق والتَّغالب تنتج الظَّاهرة الأدبية ممثلةً تلك المقدمات التي اشتركت في إظهارها.

وتلك المُقدمات نفسها نتائج عللٍ أخرى، ومن الظَّاهر أنَّ حركة الحياة الأدبية، وانتقالها من طورٍ إلى طور، واستبدالها شكلًا بشكل، كل ذلك يجري خلف ستارٍ لا تخترقه إلا أبصار الباحثين المجوِّدين، بينما الحوادث السياسية تظهر واضحةً لكلِّ باحث، ولا يخفى إلا ما انبعثت عنه من العلل والأسباب.

فإذا صحَّ للمؤرِّخ السِّياسي أنْ يُوقِّت قِيَام الدَّولة العَبَّاسِيَّة، بسنة اثنتين وثلاثين ومائة، فليس يصح للمؤرخ الأدبي أن يجعل هذه السنة مبدأ حياةٍ جديدةٍ للآداب.

ذلك لأنَّ المؤرخ السياسيَّ، إنَّما يوقت حادثةً ظاهرة، علمها مشتركٌ بين النَّاس جميعًا، فأمَّا الأديب فيُوقِّت ظاهرةً خفيةً لا يقع عليها الحس، ولا يبحث عنها إلا الأقلون عددًا.

من الحقِّ أنَّ للآداب في أيام بني العباس، حياةً لم تكن لها من قبل، ولكن من الحق أيضًا أنها لم تبدأ يوم بُويِع لأبي العباس السَّفَّاح ولا بعده، وإنَّما كانت قبل ذلك. ولسنا نغلو ولا نسرف إنْ قُلنا: إنَّ الحياة الجديدة للآداب، كانت من أقوى المؤثرات في قيام بني العباس.

شدة اختلاط العرب بالفرس وغيرهم من الأمم، في أواخر القرن الأول، واحتدام الفتنة بين المضرية واليمانية[٢] في خراسان لذلك العهد، وكثرة ما أفاء الله على المسلمين من صامت المال وناطقه، ومن الرَّقيق على اختلاف أجياله، وعسف بني أمية للنَّاس، وعَبث الفتن، وفرق الخوارج بصرح ملكهم، كل هذه أسبابٌ اجتمعت على ثوبٍ واحد، حاكَتْه فأحسنت حوكه، ثُمَّ أفرغته على نفس المسلمين في أوائل القرن الثاني.

لا نُحدِّد الوقت ولا نعيِّنه؛ لأنَّا لا نجد إلى ذلك سبيلًا، ولكنَّا نُشير إلى أشياء تدل على ابتداء هذه الحياة الجديدة مع القرن الثَّاني.

من هذه الأشياء ما يَتَنَاقله المؤرخون: من أنَّ بعضَ التَّراجم العلمية شاعت في بلاد الشَّام، أيام عمر بن عبد العزيز، ومنها هذه المجالس الكلامية في مسجد البصرة أيام هشام بن عبد الملك، تلك الَّتي كانت تتناظر فيها المرجئة والوعيديَّة وممثلو رأي الجماعة، والتي أنشأت مذهب المعتزلة على يد واصل بن عطاء، ومنها هذه الشعوبية التي أنطقت بعض شعراء الموالي بتفضيل الفرس على العرب بين يدي هشام، ومنها مجالس القصص التَّاريخي، التي كانت تأتلف بمسجد الكوفة حول أبي مِخْنَفٍ يحيى بن لوطٍ، وحول سيف بن عمر، ومنها تلك المجالس اللغوية التي كانت تأتلف حول أبي عمرو بن العلاء وأضرابه، ومنها هذه الزندقة التي نمت بها سيرة الوليد بن يزيد بن عبد الملك، وأظهرها في أوائل العهد العباسي بشارٌ، وحمادٌ، ومُطيعٌ، وابن المُقفَّع؛ فكل هذه مُقدِّمات ظهرت في أوائل القرن الثَّاني، مُنذرةً بني أمية بُقرب النَّازلة، ومُؤذنة في المؤرِّخين السِّياسيين بالتأهب لتأريخ الحادثة الكُبرى، الَّتي ستمثِّلها الأمة الفارسية والأمَّة العربية، يقودهما صنوان من بني عبد مناف، سنة اثنتين وثلاثين ومائة للهجرة، وهي في الوقت نفسه تُعلن ابتداء حياةٍ جديدةٍ للآداب.

إذن فابتداء العصر العباسي الأدبي، إنَّما هو ابتداء القرن الثاني للهجرة، وقد مَضَى أكثر هذا القرن في إعداد وتمهيد لظهور الصورة الجديدة الجلية للآداب ظهورًا تامًّا، في أيَّام الرشيد، والمأمون، والمعتصم، والواثق، والمتوكل.

---

[٢] يُلاحظ أن هذه الفتنة التي احتدمت بين المضرية واليمانية في خراسان، قد كانت محتدمة بين العدنانية والقحطانية في كل أجزاء الدولة الإسلامية، وقد أحدثت آثارًا ظاهرة في الآداب والسياسة والحياة الاجتماعية، ولكنها ظهرت في أشنع مظاهرها وأقواها أثرًا، بين المضرية واليمانية بخراسان. راجع الجزء الأول من كتاب تاريخ المسلمين في إسبانيا للعلامة «دوزي».

على أنَّ هذه الصورةَ الطريفةَ الواضحةَ الَّتي مثَّلها هذا العصر، لم تكن في نفسها إلا تمهيدًا لعصر جديد، يُمثِّل من الآداب صورةً أشد وضوحًا، وأكثر جلاء، وأنصع لونًا، وأطول بقاء. تلك هي صورة الآداب في أواخر القرن الثَّالث، وفي القرن الرابع كله، وعهدٍ غير قليل من القرن الخامس، فإذا التمست الدليل على ذلك كان من اليسير أن تحصل عليه.

ذلك الدليل ينحصر في شيئين اثنين: أحدهما نظريٌّ معقول، والآخر عمليٌّ محسوس. فأمَّا الأول، فهو أنَّ اتصال العرب بغيرهم من الأمم، عصر بني أمية، يكاد لا يكون إلا اتصالًا سياسيًّا وماديًّا.

هو اتصالٌ سياسيٌّ؛ لأنَّ سُلطان العرب قد انبسط به على غيرها من الأمم، وهو اتصالٌ ماديٌّ لما استلزمه ذلك من الصلات الزوجية والتِّجارية، ومن تقارض المنافع والحاجات.

فأوَّل ما يُنتجه هذان النَّوعان من الاتصال، إنَّما هو الاتصال العقليُّ؛ أي تقارض المذاهب والآراء في العلم والأدب، وفي الفلسفة والدِّين.

ولقد ظهرت هذه النتيجةُ واضحةً في القرنين الثاني والثَّالث، فظهرت في اللغة العربية آراءٌ وأساليب، وكتبٌ، وفنونٌ من العلم، لم تعهدها من قبل. ولكنَّ هذا العصر لم يكن إلا عصر تعارفٍ وتزاوج بين العقول، فكان أخص ما امتاز به، نقل فنون العلم من اللغات المختلفة، وتدوين اللغة العربية، ووضع قواعدها، على نحو ما تفعل الأمم المتحضرة بلغاتها، ثم التشريع في الفروع، واستنباط الأحكام الجزئية للوقائع الخاصة، ولهذا النَّحو من العلمِ تاريخٌ خاصٌّ ليس بنا أنْ نعرض له الآن.

فلم يَكَد ينتصف القرن الثَّالث، حتى كان العرب قد شفَوا أنفسهم من النقل والتَّرجمة، وبَلَوا ألوانًا من ثمار العلم على اختلافه، وتباعد أطرافه، فلم يبقَ إلا أن تَعَمَل عُقولهم في التَّأليف بين هذه المواد التي وقعت إليهم، من علم الأمم قبلهم، وبين عقولهم الخاصة، وإنَّما يكون ذلك بالنَّقد والتمحيص، وبالشَّرح والتَّهذيب، وبتصنيف الكتب والرسائل في الموضوعات المُختلفة؛ وذلك ما فعل المسلمون في العصر الثَّاني من عصور بني العباس، فلو قلنا كما تقول مدرسة الآداب — حاشا المرحوم جورجي زيدان بك: إنَّ العصرَ الثَّاني قد كان عصر انحطاطٍ، فَلَن نَتَجاوز إحدى اثنتين: إما أنَّ المُسلمين كانوا لا يكاد يُنقَل إليهم الفن من فنون العلم حتى ينضج ويثمر في عقولهم لمجرد نقله، وذلك ما لا يطمئن إليه عقل، ولا يرضاه منطق؛ فإنَّا لم نرَ غراسًا أثمر يوم غرسه، ولا

حبةً حُصِدت يوم بُذِرت، وإنَّما لكلِّ شيءٍ أجلٌ، ولكلِّ ظاهرةٍ ميقاتٌ، وللزَّمن حكمٌ لا بد أن يَنْفُذ؛ وما كان لشيء أنْ يستعجل حركة الفلك، أو يختلس حق الأيام. وإمَّا أن يكون المسلمون قد مروا بهذه الدُّنيا فما نفعوا ولا انتفعوا بأكثر من النَّقل، فقطعوا هذه الحياة، وإنَّهم ليحملون على ظهورهم أسفار اليونان والفرس، كالإبل تقطع الصحراء حاملةً مزاد الماء، وإنَّ مرائرها لتتفطر ظمأً، وإنَّ أكبادها لتتحرَّق صدىً. كِلَا الفرضين خطأٌ، ليس من صلةٍ بينه وبين الصَّواب.

أمَّا الدليل العملي: فهو ما نراه من الآثار العلمية والأدبية، التي تُمثِّل لنا العصر الثَّاني من عصور العباسيين، وضاء متلألئًا، قد نَضَج فيه العقل الإسلامي، فظهرت آثاره متقنةً تامَّة التكوين، وليس إلى تحقيق ذلك من سبيلٍ، إلا النَّظر في إثبات الكتب التي نُشِرت في ذلك العصر، والمُقارنة بينها وبين كتب العصر الأول؛ فذلك أصدق شاهدٍ بصحة ما نقول.

وما كاد ينتصفُ القرن الخامس، حتى أخذت طائفةٌ من الأسباب — ليس يعنينا شرحها الآن — تجمع لحرب الآداب العربية، وشَنِّ الغارة عليها، وبذلك بُدِئ العصر العباسي الثَّالث، الذي نستطيع أن نُسميه عصر انحطاط.

إذن فأيَّام بني العباس، أو بعبارةٍ أدنى إلى التَّحقيق، أيام الآداب العباسية، تنقسم إلى ثلاثة عصور، يبدأ أولها مع القرن الثاني، وينتهي بعد منتصف القرن الثَّالث، ثُمَّ ينتهي العصر الثَّاني ويبدأ العصر الثَّالث بعد منتصف القرن الخامس، ولم نشأ أن نَسْلُك طريق المرحوم جورجي زيدان بك، في تحديد هذه العصور بتلك الحدود السِّياسية، التي ضَيَّق بها على نفسه وعلى الآداب معه.

ومن هذا البحث المُفصَّل يظهر أنَّ أبا العلاء قد نشأ وقضى حياته في العصر الثاني.

الحياة السياسية في عصر أبي العلاء

مهما اجتهدنا في إثبات أنَّ الحياة الأدبية، في العصر الثَّاني للعباسيين، قد كانت راقيةً صالحة، فنحن مُلزمون أنْ نعترف بفساد الحياة السياسية، وانحطاطها في ذلك العصر، فإذا أخذ اثنان في تاريخ هذا العصر، أحدهما: أديبٌ، والآخر: سياسي، كان استبشار الأديب وابتهاجه، مقرونين إلى عبوس السياسي واكتئابه؛ ذلك يرى أعلامًا للعلم تُرفع، وصروحًا للأدب تُشادُ، وهذا يرى كلمةً تتفرق، وعصًا تتشقق، ودولةً تُنقَض، وبناءً سياسيًّا ينهار. وقد علَّلنا في الفصل السابق هذه الظاهرة الخاصة، وهي: رُقي الآداب،

وانحطاط السياسة في وقتٍ واحد، ونريد الآن أنْ نَصِفَ شكلين للسياسة العباسية؛ أحدهما: كان قبل أبي العلاء، والآخر: كان في عصره ومن بعده.

فالشكل الأول: هو شكل السلطة الفعلية للخلفاء، والثاني: شكل السلطة الاسمية، ولنا أن نقسم عصر العباسيين من الوجهة السياسية قسمين؛ أحدهما: عصر الخلفاء، ونُسمِّيه بهذا الاسم؛ لأنَّ السلطة فيه قد كانت للخلفاء. والثَّاني: عصر الملوك، ونَدُلُّ عليه بهذا اللفظ؛ لأنَّ السُّلطة فيه انتقلت إلى يد المتغلبين بالحضرة والأطراف، فأمَّا عصر الخلفاء، فنستطيع أن نُقسمه إلى قسمين آخرين؛ الأول: عصر القوة، والثاني: عصر الضعف. وكذلك نقسم عصر الملوك إلى: عصر الديلم، وعصر السلاجقة.

عصر القوة

يبتدئ هذا العصر بقيام الدَّولة العباسية، ولا سيما بعد أن فرغ المنصور من قتال عبد الله بن علي بالشَّام، ومحمد بن الحسن بالمدينة، وأخيه إبراهيم بن الحسن بالبصرة، وبعد أن أمن كيد أبي مسلم الخراساني. من ذلك العهد تمت الكلمة لبني العباس في المشرق والمغرب، فخلصت لهم المملكة الإسلامية في آسيا وأفريقية، وانفصلت عنهم الأندلس، وكان شباب الدولة في هذه الأيام غضًّا، وغصنها رطبًا، وقوتها كاملة، وثروتها موفورة، فشادت لنفسها وللمسلمين ما شاء الله أن تشيد من مجد، بالسيف والقلم والمال.

أذلت الروم وفتحت بلادها، وشجَّعت العلم ورفعت مناره، وقوَّت الأدب وأعزت أهله، ولكنَّ القاعدة التي أقامت عليها بناءها السياسي لم تكن ثابتة ولا صحيحة؛ فإنَّها لم تعتمد على العرب في إقامة الملك وتأييده، مع أنَّهم نبعتُها التي منها خرجت، وركنها الذي كان ينبغي أن تأوي إليه.

اصطنعت الفرس وركنت إليهم، وإنَّما الفرس أمةٌ موتورةٌ من العرب، تُكِنُّ لها الضَّغينة والبغضاء، وما كان لواترٍ أن يركن إلى موتور، إلا أن يريد الهلكة والفناء؛ لذلك اجتهد الفرس في أن يستأثروا بكلِّ شيء، وظهرت آثار ذلك فيما كان من خلاف الأمين والمأمون، حتَّى أصبح الخليفة لا يركن إلى أحدٍ من جنده، ولا يثق بأحدٍ من أعوانه؛ لا يثق بالعرب لأنَّهم متهمون بحب بني أمية، ولا يثق بالفرس لأنَّ ميلهم إلى الاستئثار بالملك قد ظهر، وهم بَعْدُ شيعةٌ للعلويين وأنصارٌ لهم.

اصطنع المعتصم بن الرشيد جُندًا من التُّرك يعتمد عليه ويعتز به؛ فكان ذلك معجِّلًا بضعف الدولة التي ظهرت بوادره بقتل المُتوكِّل.

عصر الضعف

كان اصطناع المعتصم للجند التُّركي، مقدمة لهذا العصر، ولكن ابتداءه الفعلي كان بمقتل المتوكل، واستيلاء الترك على أمر الخلفاء، يُولُّون ويعزلون، ويتصرفون بأمور الدَّولة كما يشتهون.

من ذلك الوقت بدأ عمال الأطراف يستبدون بما في أيديهم، وبدأت بغداد تضعف عن جمع هذه الأطراف، وكبح أولئك المستبدين.

أحسَّ ولاة الأمصار قُوَّتهم وضعف بغداد، وذاقوا لذة الملك وحلاوة السلطان، فحرص أكثرهم على أن تكون له دولةٌ قائمة، فنشأت الدول في فارس وخراسان، وما وراء النهر، وفي مصر وأفريقية. ولكنَّ المتغلبين كانوا يحرصون على أن ينالوا رضا بغداد، وعهد الخليفة؛ ليكون سُلطانهم على النَّاس مشروعًا، وكان الخلفاء يُسارعون بإرسال العهد إلى من التمسه من المتغلبين؛ حرصًا على أن تبقَى أسماؤهم على ألسنة الخطباء، كلُّ ذلك وهم يَلقَون في بغداد من التُّرك فنون العذاب، يُوَلَّون اليوم ويُخلَعون غدًا، وربما عُذِّبُوا وسُجِنوا، وفُقِئت أعينهم، وليس لهم راحمٌ ولا نصير، ولم تأتِ سنة أربعٍ وثلاثين وثلاثمائة، حتَّى كان ضعف الخلفاء قد بلغ أقصاه، وقوة المتغلبين قد بلغت غايتها، فسما بنو بُوَيه — وهم أسرةٌ من الدَّيلم غلبوا على الجبل وكانت لهم به دولة — إلى بغداد، فدخلها منهم مُعِزُّ الدولة بن بويه، وأسس فيها مُلْك بني بُويه، لهم الأمر والنَّهي، وألقاب التعظيم والتشريف، وللخلفاء الاسم واللفظ، وعليهم السَّمع والطَّاعة، فمن خالف منهم عن أمر الملك القائم ببغداد، فالخلع والمثلة وسوء المصير.

عصر الدَّيلم

ليست تخلو إضافةُ هذا العصر إلى الدَّيلم من بعض المجاز؛ فإنَّ سلطان الدَّيلم لم ينبسط فيه على الأُمَّة الإسلامية، ولم يكد يتجاوز العراق وفارس إلا قليلًا، ولكنَّ قيامهم ببغداد، واستئثارهم بأمر الخلفاء، قد جعل دولتهم أبعد الدُّول الآسيوية في هذا العصر صوتًا، وأطيرها ذكرًا، فأُضِيف إليها هذا العصر، وإنَّما هو عصر الدولِ المُفترقة، والممالك المتباينة، ونحن ذاكرون من هذه الدُّوَل أشهرَها، وأبقاها أثرًا في التَّاريخ.

فمنها دولة الدَّيلم هؤلاء، ومنها دولة العلويين بطبرستان، والدَّولة السامانية فيما وراء النَّهر، ودولة آل سبكتكين في الهند وأفغانستان، ودولة الحمدانيَّة في الجزيرة، ودولة

آل الإخشيد بمصر، ثُمَّ الدَّولة الفاطمية بإفريقية، وقد مُكِّن لها، فملكت مصر والشام وبلادَ العرب.

تلك الدُّول التي أظلها عصر أبي العلاء، وقد أعرضنا عن ذكر الأندلس؛ لأنَّ حياتها تكاد تكون منفصلةً عن حياة أهل الشرق، وأعرضنا عن ذكر غير طائفةٍ قليلةٍ من صغار الدول، الَّتي كانت منتشرة في الرقعة الإسلامية، ولو شئنا أن نُحصي هذه الدول الإسلامية، أو أن نُفصِّل وصف الدول التي ذكرناها؛ لتجاوَزْنا القصد ولخَرَج الكتاب من درسٍ لحياة أبي العلاء إلى درسٍ مُفصَّل لتاريخ المسلمين في عصر من العصور.

إنَّما هذا الانقسامُ السياسيُّ الذي تبينه أسماء تلك الدول السابقة، هو الذي يعنينا أن نثبته؛ لننتقل إلى قضيةٍ تشتد الحاجة إليها في فهم أبي العلاء، وهي أنَّ المسلمين في ذلك العصر، لم تكن لهم دولةٌ جامعةٌ، ولم يظلهم عَلَمٌ واحد.

استلزم هذا الانقسام أشياء منها تفرُّق القوة وانتثارُها، وعجز جيش الخليفة في بغداد، بل جيش غيره من الملوك عن حماية الثغور، ومنها حرصُ هذه الدُّول على القوة وانبساط السلطان؛ وذلك ينتج من غير شكٍّ ألوانًا من الإغارات تنتقص بها كل دولةٍ أطراف جارتها، وصنوفًا من الظُّلم في جباية الأموال؛ لتعبئة الجيوش وإتراف الملوك والأمراء.

وفي الحق أنَّ هذه الحالة السَّيئة قد أدت إلى نتيجتين منكرتين؛ إحداهما: طمع الروم في المسلمين، وقَرَمُهم إلى ما في أيديهم من الملك، وظفرهم بكثيرٍ مما أمَّلوا؛ فقد كان القرن الرابع قرن حروب ظفر الروم في أكثرها، بينما الدول الإسلامية تقتُل فيما بينها من الجيوش، مَنْ لو وُجِّهوا إلى العدو؛ لذادوه ولعصموا منه العواصم والثغور. الثانية: ما كان من النكبة الصليبية؛ فإنَّ الذي أغرى الصليبيين بالمسلمين وأطمعهم فيهم، إبان العصر الثالث لبني العباس، ليس إلا هذا الضعف والانقسام، ولولا آل حمدان في القرن الرابع، وآل أيوب في القرن السادس، لما خلصت الشام والجزيرة من الروم، ولا من الإفرنج.

اتَّصلت حياة أبي العلاء اتِّصالًا خاصًّا بثلاثٍ من هذه الدُّول، وهي دولة الدَّيلم ببغداد، وإنما اتَّصلت حياة أبي العلاء بها سنةً وبعض سنة، حين رحل إلى العراق، ودولة الحمدانية بحلب، وقد خَضَع لها أبو العلاء، منذ وُلِد إلى أن ظَفِرت بإسقاطها دولة الفاطميين، وهي ثالثة الدول التي أظلت هذا الحكم.

كذلك قال الذين كَتبوا عن أبي العلاء من الفرنج، وفي مُقدمتهم مرجليوث في مقدمة رسائل أبي العلاء، التي طبعها بأكسفورد، والمستشرق الفرنسي سلمون، في مقدمة ترجمته لطائفة من الرسائل واللزوميَّات. وفي الحق أنَّ هذين المستشرقين، على علمهما وجلالِ خطرهما، قد أخطآ فهم التَّاريخ، ولهما العذر؛ فإنَّ الحياةَ السياسيةَ لإقليم حلب في أواخر القرن الرابع وأكثر القرن الخامس، مُضطربةٌ أشد الاضطراب، غامضةٌ كل الغموض، مناقضةٌ بعض المناقضة لما عُرِفَ من حياة أبي العلاء. وليس الخطأ الذي وقع فيه هذان المستشرقان بالأمر النذر، والشيء اليسير، فقد ظنَّا أنَّ حلب لم تكد تخرج من يد الحمدانية حتى وقعت في يد العُبيديَّة بمصر، وظلَّت مُتصلة بهم، مقصورةً عليهم طول حياة أبي العلاء، فألغيا بذلك دولةً ذات خطرٍ في التَّاريخ، ولها في حياة أبي العلاء أثرٌ غير قليل، وهي دولة بني مِرداس.

ونحن مُجتهدون في أنْ نُحقِّق الحياة السياسية لحلب في عصر أبي العلاء، ونُبيِّن الدول التي ملكتها، واختلفت عليها في ذلك العصر؛ إذ كانت المعرَّة بها موصولة، ولها تابعة، وإذ كانت حياة أبي العلاء لم تَخْلُ من عملٍ سياسي قليل أو كثير.

فأوَّل هذه الدول دولة بني حمدان، وقد أقامها بحلب «سيف الدولة»، بينما كان أخوه ناصر الدولة يُمثِّل في الموصل فصوله التي اضطرت المؤرخين إلى كلامٍ كثير.

مَلَك سيفُ الدولة حلبَ، واتخذها لمُلْكِهِ حاضرةً، وجعلها من أكبر مُدن المسلمين وأوسعها فناء، ومن أرحبها للعلم دارًا، وأوطئها للأدب كنفًا، ومن أحسنها في حماية الدين بلاءً، وأشدها في قتال الروم غناءٍ. فلمَّا مات، في سنة ست وخمسين وثلاثمائة، قام ابنه أبو المعالي شريف، المعروف بسعد الدولة، فأنفق حياته في خلافٍ ونزاعٍ بينه وبين مولَيَيْهِ: قرعويه، وبكجور. وهو في أثناء ذلك يملك حلب حينًا، ويُخْليها حينًا، إلى أنْ تَمَّ له قتل غُلاميه؛ فملك المدينة واستقرَّ بها، ولكنَّ الفالج لم يُهنِئْه بهذا الظفر، فعاجَلَه وقَضَى عليه سنة إحدى وثمانين وثلاثمائة.

قام بعده ابنه المعروف بأبي الفضائل، وتوَلَّى أمره غلامٌ لأبيه سماه ابن خلدون: لؤلؤ، وسمَّاه أبو الفداء وابن الأثير: ابن لؤلؤ، وكلهم كناه: أبا نصر، وفرَّق بينهما أبو المحاسن في النُّجوم الزَّاهرة؛ فروى أنَّ ابن لؤلؤ تولَّى بعد أبيه سنة تسع وتسعين وثلاثمائة، ولُقِّب مُرتضى الدَّولة.

في أيَّام أبي الفضائل هذا، قَرِم الفاطميون بمصر إلى مُلْكِ حلب، وكان خليفتهم العزيز نزار بن المعز لدين الله، ويذكر المُؤرِّخون أنَّ الذي هَاج قَرَم العزيز إلى هذا الإقليم،

إنَّما هو أبو الحسن علي بن الحسين المغربي، وهو والد الرجل الذي اشتهر بين المؤرِّخين والأُدباء، بالحذق في العلم، والدَّهاء في السِّياسة، وعُرِف بالوزير المغربي، وسنرى صلةً أدبيةً بينه وبين أبي العلاء.

كان أبو الحسن عليٌّ هذا، مع سيف الدولة بحلب، ثُمَّ كاتبًا لبكجور غلام سعد الدولة، رحل إلى مصر أيام العزيز، أي بعد سنة إحدى وثمانين وثلاثمائة، حين قُتِل بكجور.

قال المؤرخون: فاجتهد هذا الرجل في حمل العزيز على غزو حلب وامتلاكها، إلى أنْ ظَفَر بذلك، فوجَّه العزيز إلى حلب جيشًا يقوده غلامٌ له تركيٌّ، يُقال له منجوتكين، وذلك في أيَّام أبي الفضائل، أي بعد سنة إحدى وثمانين وثلاثمائة، أمَّا نحن فنعتقد أنَّ ترغيب المغربي لعزيز مصر، لم يكن كل شيء، بل إنْ صحَّ فهو من الأسباب التي أسرعت بجيش المصريين إلى هذا الإقليم.

ذلك لأنَّ من درس تاريخ العزيز، عرف اجتهاده في أن يتم لدولته أمر الشام والجزيرة، كما تَمَّ له أمر إفريقية ومصر، وكأنَّ القاعدة السِّياسيَّة كانت تُلزم الفاطميين امتلاك «حلب»، سواءٌ أرغَّبهم المغربي في ذلك أم زهدهم فيه، ومهما يكن من شيء، فقد وَصَل الجيش المصري إلى حلب، ومعه المغربي وحاصرها، ونشأ عن هذا الحصار أقبح ما يُمكن أن تُنتجه إغارة ملكٍ قاهرٍ على إقليم وادعٍ ضعيف.

لقد كان سيف الدولة بن حمدان ذائد الروم عن ثغور المسلمين، وكان مكانه منهم مكان الشجا في الحلق، والأذى في الجوف، فأصبح حفيده أبو الفضائل، حين أطافت به جيوش المصريين، داعيَ الروم وعَوْنَهم على غزو المسلمين.

رأى قومًا أغنياء، قد مدَّ الله ظلَّهم، وبسط سلطانهم، على رقعةٍ واسعةٍ من الأرض، فلم يُغنِهم ما في أيديهم، بل أقبلوا عليه يُنغِّصون عليه حياته في إقليمٍ ضيِّقٍ قد ورثه عن أبيه — إن صحَّ أن تُورَثَ الأقاليم — وهو بعد ذلك لم يُشهِر عليهم حربًا، ولم يُدبِّر لهم كيدًا، وهو على خلاف رأيهم في الدين؛ أولئك شيعةٌ غالون، وهو شيعةٌ معتدل هواه مع بني العباس. فلم يكن بدٌّ من أن يستعين بالروم على خصومه، مُعرضًا عمَّا بينه وبين الرُّوم من اختلاف الدِّين، وصادقًا عمَّا كان لجده من حسن الأثر في جهادهم؛ فكتب إلى ملك الروم يستعينه ويُطمِعه، والملك يومئذٍ على حرب البلغار، فوجَّه إليه أحد قواده في خمسين ألفًا.

أحسَّ الجيش المصري مقدم الرُّوم، فأسرع إليهم وقاتلهم، فظفر بهم وردهم مكلومين. وانتهز أبو الفضائل ومولاه هذه الفرضة، فجمعا إلى القلعة ما في المدينة من مالٍ وطعام، وأحرقا ما دون ذلك، وعاد الجيش المصري إلى مكانه من الحصار.

ثقل الأمر على أبي الفضائل ومولاه، فكتبا إلى أبي الحسن المغربي يتوسلان به إلى أمر الصلح، وكأنهما قد غفلا عن أنَّ هذا الرجل الذي يتخذانه وسيلةً إلى السِّلم، هو الذي قد ضرَّم عليهما نار الحرب. على أنَّ منجوتكين، قد سئم الحرب وضجر منها، ووافق ذلك شَرَهًا من المغربي إلى الرشوة الَّتي قُدِّمت إليه، فصالحهما، وانصرف إلى دمشق، ولَمَّا ينفذ إليه أمر العزيز.

وصل الصلح إلى مصر، فكتب الخليفة إلى قائده يُؤَنِّبه ويلومه، ويعزم عليه ليَعُودَنَّ إلى محاصرة حلب، وَلَيُلِحَّنَّ عليها حتى يفتحها. عَاد الجيش إلى حَلَب، وعَاد أبو الفضائل ومولاه إلى الاستنجاد بملك الروم، وترغيبه في تراث أبيه من مُلْك الشام، فلم يَسَعْ صاحب قسطنطينية إلا أن يدع قتال البلغار، وينصرف بكتائبه ومقانبه إلى بلادٍ أسلمها أهلها، ودعاه إليها من كانوا يذودونه عنها. وما كاد يسمع الجيش المصري بمقدم الملك في جحفله اللجب، حتى أجفل إلى دمشق، ومر الملك بحلب، فتلقاه أبو الفضائل ومولاه شاكرين له صنيعته، ومضى الملك إلى بلاد الشام، فهدَّم وحرَّق، ونهب واستبى، وانصرف موفورًا، لم يُصبه كلمٌ ولم يلحقه أذىً. وبهذه الحادثة انتهى الفصل الأول من القصة المحزنة، الَّتي يُمثِّلها الطمع السِّياسي والاختلاف الدِّيني، والرَّغبة في الْمُلك والسُّلطان.

انتهى على مشهدٍ من أبي العلاء، وبقيت حلب لصاحبيها، ومات العزيز سنة ست وثمانين وثلاثمائة.

قام بعده ابنه الحاكم بأمر الله، وظلَّ السِّتار مُسدلًا على ما بين مصر وحلب، إلى أنْ رُفِع في سنةٍ لم يُعيِّنها ابن خلدون، ولا ابن الأثير ولا أبو الفداء ولا ابن خلِّكان، عن لؤلؤٍ وقد عزل مولاه أبا الفضائل، واستبد بأمر حلب، وقطع الخطبة للعباسيين، ووصلها بالعبيديين، فذكر اسم الحاكم على منابر المدينة وأطرافها.

أين ذهب أبو الفضائل؟ وما الذي تمَّ من أمره؟ وكيف أنفق بقية حياته؟ وكيف كانت صورة عزله؟ وكيف اتصلت حلب بالقاهرة وانقطع ما بينها وبين بغداد؟ وما الرَّسائل التي اتُّخِذت لذلك؟ ومن الذي دبرها؟ أهو الحاكم وحده، أم لؤلؤٌ وحده، أم هما معًا؟

كلُّ هذه مسائل نسيها الذين رجعنا إليهم من كُتَّاب التَّاريخ، أمَّا نحن فما نستطيع أن نحدِس بذلك، ولا أن نَخَالَه، ولكنَّا نلفت إلى أمر ربَّما كان له بعض الصلة بسقوط آل حمدان.

اتفق ابن الأثير، وأبو الفداء، وابن خلِّكان، على أنَّ الحاكم بأمر الله، قتل أبا الحسن علي بن الحسين المغربي، الذي أغرى العزيز بغزو حلب، وأنَّ ابنه أبا القاسم الوزير المغربي قد فرَّ من مصر، وألَّبَ على الحاكم، وأغرى به، وكاد يظفر بإقامة خليفةٍ علويٍّ بالرَّملة، في كنف حسَّان بن مفرج الطائي، لولا أنَّ خداع الحاكم، ذلك الخداع المؤيَّد بالمال والسلطان، قد غلب ما لأبي القاسم من خداعٍ أعزل لا يعتز بقوةٍ، ولا يمده مال، فردَّ صاحبه العلوي إلى مكة، وفرَّ أبو القاسم نفسُه إلى الجزيرة والعراق، حيث مثل من القِصَص ما ليس لنا أن نعرض له الآن.

لا يُعيِّن لنا التَّاريخ السَّنَة التي نُكِبَ فيها أبو الحسن وأسرته وفرَّ ابنه، ولكنَّ ذلك ليس بالشيء الخطير، ما دمنا نعلم أنَّ الذي نكَبَ هذه الأسرة هو الحاكم، فهل يُمكن أن تكون هناك صلةٌ بين مقتل أبي الحسن وبين الخطبة للحاكم بحلب؟ ذلك شيءٌ نتوهمه، ولكنَّا لا نستطيع أن نُرجِّحه، ولا أن نُبرهن عليه.

لقد كان أبو الحسن هو الذي ضرَّم نار الحرب بين مصر وحلب، فيما يقول المؤرخون، ونتج عن هذه الحرب فشل الجيش المصري مرتين، وعبث ملك الروم ببلاد الشام، وإلحاقه العار والخزي بالدولة التي زعمت لنفسها القوة والسُّلطان، ثم عَجَزت عن حماية مُلْكها بل مقاومة الطامع فيه.

ومثلُ هذا العار ليس بالشيء الهيِّن على دولةٍ قد قامت بين عدوتين لها، تنافسانها أشدَّ المنافسة، وتعيبانها أقبح العيب؛ إحداهما: الدولة الأموية بالأندلس، والأخرى: الدولة العباسية بالعراق. على أنَّ الأمر لا يقف عند هذا الحد، فإنَّ عَجز الجيش المصري عن أخذ حلب وردِّ مِلِكِ الروم، يُطمِع عرب الشام والجزيرة في خلفاء مصر، ويسمُو بهم إلى الخروج عليهم والمروق من طاعتهم، لا سيما وهم لا يدَّعون لأنفسهم القوة والسلطان فحسب، بل يُضِيفون إليهما الإمامة وعلم الغيب، كما يقول المؤرخون.

كلُّ هذا نتيجةٌ أنتجتها مشورة المغربي على العزيز، فليس من البعيد أن يكون الحاكم قد رأى أنَّ الكيد والتدبير يُغنيان في أمر حلب ما لا تغني الحرب والقتال، وأنَّ المغربي قد أساء بمشورته إلى الدَّولة، وجرَّ عليها من المغارم المادية والمعنوية شيئًا غير قليل؛ ولذلك قتله ونكب أسرته. ذلك شيءٌ مُمكنٌ، ولكن تنقصه البراهين التاريخية، وسواءٌ

أصحَّت لنا هذه الصِّلة بين مقتل المغربي وخضوع حلب للحاكم، أم لم تصِحَّ؛ فليس من سبيلٍ إلى الشَّك في أنَّ المكيدة الحاكمية قد عملت عملها، في إخضاع حلب لسلطان العُبيديين زمنًا ما.

نعم إنَّا نعجز كلَّ العجز عن أن ننص على عين المكيدة التي كادها الحاكم، وعن أن نأتي بنص الرسائل التي كانت بينه وبين لؤلؤ، ذلك الخائن الذي كفر نعمة مولاه، ولكن هذا العجز لا ينفي وقوع المكيدة، ولا سيما إذا لاحظنا شيئين:

أحدهما: أنَّ دولة العُبيديين خاصةً، ودُوَل الشيعة الإسماعيلية عامة، إنَّما قامت على المكر والحِيَل، وعلى الخداع والكيد، وعلى الأسرار المغيَّبة، والوسائل المحجبة. ونظرةٌ فيما كتب المقريزيُّ وغيرُه عن الإسماعيلية، تثبت أنَّ هؤلاء النَّاس قد انتفعوا في إقامة دولهم بالكيد، أكثر مما انتفعوا بالسيف.

الثاني: أنَّ الكيد قد اتُّخِذَ وسيلةً إلى تأييد السلطان العُبيدي على حلب مرتين، نصَّ عليهما التاريخ؛ الأولى: دُبِّرت بيد الحاكم نفسِه، فيما بينه وبين فتح غلام لؤلؤ، كما سنرى بعد حين. والثَّانية: دبرتها ستُّ الملك أخت الحاكم، في أيَّام الظاهر، لقتل ذلك النائب الذي أراد أن يستأثر بحلب دون بني عبيد، وهو ذلك الحَمداني المعروف بعزيز المُلْك، كما نُشير إلى ذلك بعد قليل. إذن؛ فالكيد الحاكمي هو الذي ظفر بإسقاط الحمدانية، وقطع الخُطبة لبني العباس، وما نشكُّ في أنَّ الحاكم قد أغوى لؤلؤًا واستهواه بالمال والأماني حتَّى مَال إليه.

يُثبت التَّاريخ أنَّ ما بين لؤلؤ والحاكم قد فَسَد، فاستبدَّ لؤلؤٌ بحلب في يومٍ لم يُعيِّنه التَّاريخ، ولكنَّ استبداده هذا قد بقي إلى سنة اثنتين وأربعمائة.

فَلِمَ فسدَ ما بين لؤلؤ والخليفة العُبيدي؟ أليس من المعقول أن تكون تلك الأماني التي ملك بها الحاكم قلب لؤلؤٍ قد كذبته ولم تُيسَّر له، فامتنع على الحاكم، وجزاه نقضًا بنقضٍ، ومينًا بمين؟ ولكن ما عسى أن تكون تلك الأماني؟

ذلك شيءٌ لا نستطيع أن نعرفه بعد أن جهله التاريخ، غير أنَّ الفقه التَّاريخي لا يبيح لنا أن نترك هذا الموضع، من غير أن نجتهد في تعيين الوقت الذي كان فيه سقوط الحمدانيَّة بحلب. ولقد نعجب، كيف تقوم دولةٌ وتسقط أخرى، من غير أن يُعنَى أعلام التَّاريخ الذين قدمنا أسماءهم بتوقيت ذلك، مع أنَّهم قد يُعنَون بكثيرٍ من الحوادث

الفردية، التي ليس لها خطر؟! ولعلنا إنْ ظفرنا بشيءٍ من كتب التَّاريخ الخاص بحلب، نصل إلى ما لم نصل إليه.

ليس من شك في أنَّ أبا العلاء قد ترك المعرَّة، ورحل إلى بغداد سنة ثمانٍ وتسعين وثلاثمائة، وأكثر المؤرخين لا يُعلل هذه الرحلة بأكثر من حب السياحة وطلب العلم، والحرص على الشُّهرة في مدينة السَّلام، ولكنَّ القِفْطِي في كتابه «إنباه الرُّواة» ينص على أنَّ عامل حلب، قد كان عارض أبا العلاء في وقفٍ كان له، فارتحل إلى بغداد شاكيًا مُتظلِّمًا، وعلى هذا الخبر يوافقه «الذهبي». وكلا الرجلين من أبصر النَّاس بالتَّاريخ، غير أنَّ هذا الخبر لم يصحَّ لدى الأستاذ مرجليوث، والمستشرق سلمون، واجتهد الثاني في رده، محتجًّا بأنَّ السلطة على حلب وأطرافها، قد كانت في ذلك الوقت للقاهرة لا بغداد، وكلا الرجلين لم يُعيِّن اليوم الذي انتقلت فيه حلب إلى يد المصريين، أمَّا نحن فما نجزم بصحة هذا الخبر وما نثق ببطلانه، ولكنَّا لا نستطيع أن نمر به، من غير أن نُفكِّر فيه؛ فإنَّه إذا صح كان دليلًا على أحد أمرين: إما أن يكون أبو الفضائل لم يزل قائمًا بحلب إلى هذا العهد، وإمَّا أن يكون لؤلؤ قد أعلن عصيانه للحاكم فيها. وكلا الأمرين يستلزم استلزامًا، تاريخيًّا لا منطقيًّا، أن تكون صلةٌ اسميةٌ بين حلب وبغداد، فأمَّا إذا لم يصح هذا الخبر، فليس من شكٍّ في أنَّ أبا العلاء قد كان ارتحل عن المعرَّة كارهًا لها، عازمًا على أن يُقيم ببغداد، كما سنبيِّن ذلك في موضعه من المقالة الثانية.

فلِمَ كره أبو العلاء المعرَّة، وحرِص على تركها ومفارقتها، مع أنَّها أرأف به، وأرحم له، وأحدب عليه، وهو رجلٌ ضريرٌ ليس له في بغداد عون ولا نصير؟ أليس يمكن أن يكون الاضطراب السياسي أحد الأسباب التي أخرجته من بلده، ورحلت به إلى بغداد في هذه السَّنة؟ لا نشك في ذلك، ولا بد عندنا من أنَّ المعرَّة في تلك السنة، قد كانت على حالٍ سياسيَّةٍ لم يرضها صاحبنا، فانصرف عنها، ولكن ما تلك الحال؟

كان أبو العلاء شديد البغض للشيعة، ولا سيما الباطنية، فلعل خضوع المعرَّة للعُبيديين في تلك السَّنة، وهم إسماعيلية باطنية، هو الذي حمله إلى بغداد، ولعل الذي حمله استبداد لؤلؤٍ بالأمر، وعسفه النَّاسَ، وهو بَعْدُ غلام رق ليس له بالحرية إلا عهدٌ قريب. إذن؛ فصحة الخبر تنشئ لنا احتمالين: قيام أبي الفضائل، أو عصيان لؤلؤ للحاكم. وبُطلانه ينشئ لنا احتمالين أيضًا: خضوع المعرة وحلب للمصريين في هذه السنة، أو استبداد لؤلؤ بأمرهما فيها.

كلٌّ هذه ظنونٌ لا نستطيع أن نجزم بها، ولكنَّها تنتج لنا نتيجةً نستطيع أن نُرجِّحها، وهي أنَّ إقليم حلب، قد كان على حالٍ سياسيةٍ سيئةٍ غير مألوفة، سنة ثمان وتسعين وثلاثمائة.

دولة بني مِرْدَاس

وسواءٌ صحَّ لنا هذا الاستنباط أم لم يصحَّ، فقد أقبلت سنة اثنتين وأربعمائة، وإنَّ لؤلؤًا لعلى حاله، من عصيان الحاكم والمخالفة عليه. ولمَّا وصل ابن الأثير، وأبو الفداء إلى هذه السنة، في تاريخهما قصَّا قصَصَ الدولة المرداسية مجملًا؛ إشفاقًا عليه أن يتفرَّق مع السنين، فكان هذا الإشفاق مصدر غموضٍ لأمر المرداسية غير قليل، ولعلَّ ابن خلدون أوفى هؤلاء المؤرخين بالخبر عن بني مرداس، ومهما يكن من شيء فقد اتَّفق الثَّلاثة على أنَّ العلاقة بين المرداسية وحلب، إنَّما ابتدأت في هذه السنة؛ أي: سنة اثنتين وأربعمائة.

والنَّاظر في تاريخ الشام والجزيرة، يُبهره في القرنين الرابع والخامس، ما يَرَى من تطاول العرب وتظاهرهم على الاستبداد بأمر هذه البلاد، وما زَالت الشَّام والجزيرة، مُنذ الجاهلية، مطمح أنظار أهل البادية، وموضع أهوائهم، فقد مَلَك[٣] الغسانيون في الجاهلية من الشَّام جُزءًا غير قليل، وتردد أهل البدو من بكرٍ وتغلب في الجزيرة، كما يدل على ذلك التَّاريخ، وتدل عليه قصيدة المرقَّش التي رواها صاحب المفضَّلِيَّات، وفيها تحديد المنازل لطائفةٍ من قبائل العرب، ومطلعها:

لابنـةِ حطَّان بنِ قيسٍ منـَازل   كمَا رَقَّش العنوان في الرقِّ كاتبُ

فلمَّا جاء الإسلام وكان الفتحُ، كثر اجتماع العرب بالشام والجزيرة، واشتدَّت قُوَّتهم في هذه البلاد؛ لَمَكَان الأموية منها. ثُمَّ لَمَّا نَهَضَ بنو العباس، واتَّخذوا حاضرتهم بغداد،

[٣] يُلاحظ أن هذا الملك لم يكن في حقيقته خالصًا لهؤلاء الغسانيين بل كان بينهم وبين الروم على نحو غير واضح، لهم شيء من السلطة العملية، وللروم السلطة الاسمية كلها، وبعض الأثر العملي، على نحو ما يوجد الآن بين الدول المتحضرة ومن يخضع لها من شعوب أهل البادية.

واعتزوا بالفرس والتُّرك، وآثروهم بمناصب الحرب، والمُلْك على العرب،[٤] جلا أكثر هؤلاء إلى الشام والجزيرة، فلم يُخطئ المتوكل العباسي حين قدَّر ردَّ السلطان إلى العرب، فترك بغداد، وأراد أن يُقيم بدمشق، كما يشهد بذلك التاريخ، وشعر البحتري[٥] في مدح المتوكل.

وعلى الجملة، لم يكد القرن الرابع يُظِلُّ المسلمين، حتى ضعُف أمر الخلفاء ببغداد، وقَوِي أمر العرب في الشَّام والجزيرة، وظهر التَّاريخ على الحمدانية[٦] في الموصل وحَلَب، وأصبحنا نرى أولئك البادين يتسامون إلى الملك ويظفروا به، ولكنَّ ظفرهم بالملك، وتسلطهم على النَّاس، واتِّخاذهم الحواضر، وجبايتهم الأموال، كُلُّ ذلك لم يُغيِّر من طباعهم شيئًا إلا النزر اليسير؛ فما زال التَّاريخ يصبغ دولهم بصبغةٍ من الفوضى، ويسبغ عليها لونًا من الاضطراب والقسوة.

من هؤلاء البادين بنو كلاب، ومن بني كلابٍ: صالح بن مرداس، أمير قومه وزعيمهم، رأيناه سنة اثنتين وأربعمائة، وقد دَخَل حلب في خمسمائة من فرسان قومه، يُطالبون لؤلؤًا بالصلات والجوائز، وقد طمعوا فيه واستهانوا به، حين علموا بفساد ما بينه وبين مصر، ورأينا لؤلؤًا وقد أمر بتغليق الأبواب، وقتل من كلابٍ مائتين، وأسر عشرين ومائة، فيهم صالح، وأطلق من لم يحفل به ولم يفكر فيه، ثم حدثنا ابن الأثير: أنَّ لؤلؤًا غَصَب زوجًا جميلةً لصالح، يُقال لها جابرة، أَكْرَهَ أهلَها على أن يُزوِّجوها منه؛ ففعلوا، وأطلقهم من الأَسْر، ورأينا بعد ذلك صالحًا يتسلق أسوار القلعة، ويحتال في الخلاص من سجن لؤلؤ، وما هي إلا أيامٌ حتى رأيناه بباب حلب، في أَلْفَي فارسٍ من بني كلاب، يُحاصرون لؤلؤًا ويُضيِّقون عليه، ثُمَّ كانت الموقعة بينهم وبينه، ورأينا لؤلؤًا يرسف في الأدهم الذي كان قيَّد به صالحًا، ثُمَّ كان الفداء، وانصرف صالحٌ وقد ظفر من الثأر والمال، وإضعاف خصمه وإذلاله، بما أراد.

---

[٤] يُلاحظ أن عرب الشام والجزيرة كانوا منذ عهد الخلفاء الأمويين أشد العرب استمساكًا بعصبيتهم الجنسية، يؤثرونها على كل شيء؛ ولذلك بذلوا كل ما يستطيع أن يبذله إنسان من الفنون والقوة لنصر بني أمية، وبذلوا كذلك جهدًا غير قليل لمقاومة العباسية قبل ظهورها وبعد أن صارت إليها الدولة.

[٥] يُرجَع إلى قصيدة البحتري التي مطلعها:

مخلف في الذي وَعَد سِيلَ وصلًا فلم يجد

[٦] يشك بعض المؤرخين في عربية بني حمدان.

اتُّهِم لؤلؤٌ في تدبير الهزيمة فتحًا صاحب قلعته، وكان مولى له، فأراد نكبته، وهنا ظهرت المكيدة الحاكمية؛ فإنَّ فتحًا كاتَبَ الحاكم فرغَّبه ورغب إليه، فما أسرع ما أقطعه الحاكم صيدا وبيروت، ونقله أموال حلب، وأعلن فتحٌ عصيان مولاه، وخطب لصاحب مصر، ولقي لؤلؤ من غلامه ما لقي منه مولاه أبو الفضائل، فانصرف إلى بلاد الروم، وسقطت حلب في أيدي ولاة الحاكم.

لا يُسمِّي لنا التَّاريخ هؤلاء الولاة، ولا يُعيِّن لنا أوقات ولاياتهم، ولكنَّه يدلنا على اثنين، أحدهما حمداني يُعرَف بعزيز الملك. قال المؤرخون: وقد كان الحاكم اصطنع الحمدانيَّة وأحسن إليهم، وسنرى لهم عملًا غير قليل في تنغيص الملك بحلب، على آل مرداس. والظاهر أنَّ عزيز المُلْك هذا، تولى في آخر أيام الحاكم؛ فقد حدَّثنا التَّاريخ أنَّ الحاكم لم يكد يُقتَل سنة إحدى عشرة وأربعمائة، حتى أعلن عزيز الملك استقلاله وخروجه على الظاهر، وهنا ظهرت المكيدة الفاطمية الثانية بحلب، فإنَّ ستَّ الملك، وهي التي كادت قتل الحاكم، ودبَّرت أمر الظاهر بمصر، دسَّت إلى هذا الناجم بحلب مَنِ اغتاله وقضى عليه.

وقال ابن خلدون: وولَّى العبيديون على حلب، عبد الله بن عليٍّ بن جعفر الكتامي، وهو المعروف بابن شعبان، فأمَّا أبو الفداء وابن الأثير فلم يُسمياه، ولكنهما عرَّفَاه إلى النَّاس بابن ثعبان، بالثاء موضع الشين. وفي أيام الكتامي هذا أَمِر أَمْرُ المرداسية، فملكوا حلب وتسلطوا عليها. قال ابن خلدون: لمَّا ضعف أمر العبيديين بعد المائة الرابعة، تطاول العرب في الشام والجزيرة، وتساموا إلى امتلاك البلاد، فَتَحالف صالح بن مرداسٍ الكلابي، وحسان بن مفرج الطائي، وسنان بن عليان — ولم ينسُبه أحد المؤرخين إلى قبيلة — على أن يقتسموا البلاد؛ فيمتلك صالح حلب إلى غانة، ويملك حسان الرملة إلى مصر، وتكون دمشق إلى سنان. وفي ذلك يقول أبو العلاء:

أرى حلبًا حازها صالحٌ   وجال سنانٌ على جِلِّقا
وحسان في سَلَفَيْ طَيِّئٍ   يُصرِّف من عزِّه أبلقا

فسما صالح في قومه إلى حلب، فحارب عليها الكتامي وأجلاه عنها، وملكها سنة أربع عشرة وأربعمائة، فيما ذكر ابن خلدون، وابن الأثير، وأبو الفداء. فأمَّا ابن خُلِّكان، فقد زَعَم ذلك في سنة سبع عشرة وأربعمائة.

ولقد أجمع المؤرخون الذين ترجموا لأبي العلاء، على أنَّ حادثةً سياسية قد كانت بينه وبين صالح هذا، سنة ثمان عشرة، أو تسع عشرة، أو سبع عشرة وأربعمائة، ولم يُفصِّلوا هذه الحادثة تفصيلًا تامًّا، بل هم مختلفون في حقيقتها. أمَّا اللزوميات فتشير إليها غير مرة،[٧] فأمَّا القفطيُّ فقد ذكر أنَّ أهل المعرَّة عصوا على صالح؛ فحاصرهم، فلمَّا ضيَّق عليهم شفعوا إليه أبا العلاء، وقبل شفاعته. ولكن لِمَ عَصَوه؟ هذا شيء لم يُبيِّنه ولم يُشِر إليه، فأمَّا الصَفَدي فقد ذكر في كتابه «الوافي بالوفيات»:

> أنَّ امرأة من أهل المعرَّة صاحت بمسجدها الجامع، أنَّ صاحب الماخور أراد أن يفضحها — وكان مسيحيًّا — فأيقظتهم صيحتها؛ فثاروا إلى الماخور فهدموه، وهراقوا ما فيه من نبيذ وخمر، وبلغ الخبر أحد كبار كُتَّاب صالح، فقبض على سبعين رجلًا من سراة المعرَّة، قال: ودعا أهل مَيًّا فارقين لهؤلاء الأُسارى في المسجد، قال: وفيهم شَفَع أبو العلاء إلى صالح، فقُبِلت شفاعته.

وعندنا أنَّ الراجح مُحاصرة صالح للمعرَّة؛ لشيئين:

أحدهما: أنَّ القِفْطِيَّ قد فَصَّل القصَّة تفصيلًا، نقله عن أحد أهل المعرَّة، وفي هذا التفصيل: أنَّ صالحًا رمى المعرَّة بالمنجنيق، فهُرِع أهلها إلى أبي العلاء، فتوسلوا به إلى صالح، قال: فخرج أبو العلاء يتوكأ على قائدٍ له، وقيل لصالحٍ: إنَّ باب المدينة قد فُتِح، وخرج منه أعمى يقوده إنسان، فقال صالح: هو أبو العلاء، فدعوا القتال لننظر ماذا يريد، قال: ودخل أبو العلاء على صالح فأكرمه وشفَّعه، واستشهده؛ فارتجل أبو العلاء أبياتًا جاءت في اللزوميات، وسنعرض لها في غير هذا الموضع من الكتاب. وعلى هذه القضية وافقه الذهبي أيضًا.

الثاني: أنَّ شعرَ أبي العلاء نفسه، يُعيِّن هذه المُحاصرة كما سترى في المقالة الثانية.

فإذا لم يكن من صِحَّة المحاصرة بد، فما عِلَّتُها؟ ولأي شيء كانت؟ لا يمكن أن تَعْدُوَ هذه العِلَّةُ أحدَ أمرين: فإمَّا أن يكون صالحٌ قد حاصر المعرَّة حين أراد أن يُحاصر حَلب، ولكنَّ ذلك لا يصح إلا على ما رواه ابن خَلِّكان، من أنَّ امتلاك صالحٍ لحَلب قد كان

[٧] تلاحظ هذه القضية في المقالة الثانية.

سنة سبع عشرة وأربعمائة، وإمَّا أن تكون القصَّة التي رواها الصَفَدي صحيحة، وأن يكون قبضُ صالحٍ على أشراف المعرَّة قد أَلَّبهم، وحملهم على العصيان؛ فخرجوا عليه وحاصرهم صالح. وهو ما نميل إليه؛ لأنَّه يُوافق ما كاد يُجمِع عليه المؤرِّخون.

إذن؛ فابتداء الدولة المرداسية، قد كان سنة أربع عشرة وأربعمائة، ومع أنَّ حلب قد كلَّفت العُبيديين ألوانًا من العَناء، وكثيرًا من الرجال والأموال، وكلَّفت المُسلمين فنونًا من الهزيمة بين يدي جنود الروم منذ قام أبو الفضائل سنة إحدى وثمانين إلى أن استقر أمر بني مرداس؛ فإنَّهم لم يرغَبوا عنها، ولم يزهدوا فيها، حرصوا عليها كلَّ الحرص، وبذلوا في استرجاعها أموالًا ورجالًا كما سترى ذلك الآن.

أقبلت سنةُ عشرين، وأرسل الظَّاهرُ صاحبُ مصر جيشًا يقوده أنوشتكين الدزبري؛ لاستخلاص الشام من أيدي المتغلبين عليها، فالتقى هذا الجيش بجيش الأحلاف من طيئ وكلاب، يقود الأوَّلين حسانُ بن مُفرِج، والآخرين صالحُ بن مرداس عند الأردن. فأمَّا صالحٌ فقُتِل، وقُتِل معه ابنه الصغير، وتخلص ابنه أبو كامل نصر بن صالح، المعروف بشبل الدولة، إلى حلب، فأقام بها مالكًا لها، وأمَّا حسَّان فهرب إلى بلاد الروم.

لم تمضِ هذه الحرب من غير أن تستتبع نتائج سيئة، فقد أنتجت نتيجتين:

إحداهما: ما تُنشئه الحروب الأهلية من ضعف الدولة وذهاب ريحها، ولم يكن المسلمون في ذلك العصر يحفلون بمثل هذه النتيجة؛ إذ لم تكن لهم دولةٌ جامعة، وكان حسب كل فريقٍ منهم أن يظهر على خصمه، وقد ألقت الخصومات، والمطامع بينهم وبين طمع الروم حجابًا كثيفًا.

الثانية: أنَّ هزيمة حسَّان جعلته لقومه خصمًا وعليهم حربًا، فألَّب الروم، ورجع بهم إلى بلاد الشَّام، وقد لبس خلعةً قيصرية، وخفق على رأسه عَلَمٌ فيه صليب، فَنَهَب وهدم واستبى، وفعل الأفاعيل. وذلك في سنة اثنتين وعشرين وأربعمائة، وكما أنَّ هذه الحرب قد جرَّت على المسلمين جريرة حسَّان؛ فإنَّ مكيدة الحاكم وفتحٍ لإخراج لؤلؤ مولى أبي الفضائل من حلب، جرَّت جريرةً كادت تكون شرًّا منها، لولا أنَّ حوادث أخرى ثلمت حدها وفلَّت شَباها؛ فإنَّ لؤلؤًا لَمَّا انطلق إلى أنطاكية وعاش فيها مع الروم، أخذ يسعى ويجدُّ في الجمع؛ لإخضاع حلب بسلطة قسطنطينية، فأقبل مع ملك الروم سنة إحدى وعشرين وأربعمائة، في جيش قدَّره ابن الأثير بثلاثمائة ألف يُريد حلب. فلمَّا كان قريبًا منها اختلف الجند على الملك، فاضطر إلى الرجوع، واتُّهِم لؤلؤٌ

هذا بالْمُمَالأة على الملك، فقُبِض عليه مع بعض أشراف الروم. قال ابن الأثير: وغَنِم المسلمون من هذا الرجوع غنائم كثيرة، وكفى الله المؤمنين القتال.

فأنت ترى أنَّ هذا الاضطراب السياسيَّ قد كان يُنتِج للمسلمين ألوانًا من الضعف، ويَلد لهم أشخاصًا خَوَنة، قد أفسد قلوبَهم الطمعُ والحرصُ والحرمانُ.

ولعمري، ليس من الغريب أنْ يفعل لؤلؤٌ هذه الأفاعيل، وهو الذي استنجد الرومَ واستعان بهم على جيش العزيز، أيام أبي الفضائل؛ وإنَّما الغريب أنْ يُقصِّر كيد الحاكم دون منعه من الوصول إلى بلاد الروم.

كلُّ هذه الأحداث لم تُخفِّف قَرَم العُبيديين إلى حلب، وحرصهم عليها، فأخذوا يُعِدُّون العُدَّة لأخذها من يد شبل الدولة بن صالح بن مرداس، فلمَّا كانت سنة تسع وعشرين وأربعمائة زحف الدزبري على حلب، فظفر بشبل الدولة، فقتله وملك المدينة، وقرَّت بذلك عين المستنصر خليفة بني عُبيد.

وُفِّقَ الدزبري، فاسترد البلاد وأصلحها وضبط أمورها، وكاد يُثبِّت فيها قدم العبيديين، لولا أن عادت المكيدة فعملت عملها، ووُشِي بالرجل إلى أهل مصر، وقيل إنَّه يُريد العصيان.

قال المؤرخون: وكان الجرجرائيُّ وزيرُ المستنصر، مضطغنًا على الدزبري، فأخفى رُسُله إلى أهل دمشق أن يعصوه ويُخرجوه، ففعلوا، وسبقت هذه الدعوة إلى كثير من بلاد الشَّام، فأخذ الدزبري كلما أراد أن يدخل بدلًا ذِيد عنه، حتَّى استقرَّ بحلب، فمَكَث بها شهرًا، ومات سنة ثلاث وثلاثين وأربعمائة، وعاد أمر الشام إلى الانتقاض.

وكان لصالح بن مرداس ابن يُقال له: أبو علوان ثِمال بن صالح، فأقبل إلى حلب، فمكث بها سنة أربع وثلاثين وأربعمائة، وهو معروفٌ عند المؤرِّخين بلقب مُعزِّ الدولة.

عادت حلب إلى يد المرداسيَّة، ولكن بني عُبيدٍ لا يزالون كَلِفين بها مدلَّهين فيها، لا تطمئن قلوبهم، ولا تهدأ جوانحهم حتى يملكوها.

فأرسلوا الجيش لاسترجاعها، سنة أربعين وأربعمائة، وكان قائدهم إذ ذاك أبا عبد الله بن ناصر الدولة بن حمدان، ولكنَّ هذا الجيش عاد مفلولًا، واشترك في هزيمته أهل حلب من جهة، وسيلٌ أصابه من جهة أخرى.

وجه العبيديون جيشًا آخر إلى حلب بقيادة خادم لهم يُسمَّى رفقًا، ولكنَّ هذا الجيش هُزِم، وأُسِر قائده ومات في أسره.

وكأنَّ العُبيدين قد عرفوا حينئذ رشد الحاكم وحزمه، ورأوا أنَّ هذه المدينة لا تُؤخَذ بالحرب وإنَّما تُؤخَذ بالخديعة والكيد، وقد رأينا معزَّ الدولة هذا يصلح أمره معهم، وينزل لهم عن حلب في أواخر سنة تسع وأربعين وأربعمائة؛ أي بعد أنْ مات أبو العلاء بشهور، فلمَ تغيَّرت الصلة بين حلب ومصر، مع أنَّ حلب كانت أمنع من عُقاب الجو، وقد ردَّت جيوش المصريين غير مرة؟ ذلك ما لم يبينه المؤرخون، أما نحن فما نشك في أنَّ الكيد العُبيدي قد عمل عمله، فأفسد قلوب النَّاس على معزِّ الدولة، وصرف عنه وجوهَ مملكته، حتى أحسَّ معزُّ الدولة ذلك، واجتهد من ناحيةٍ أخرى في ترغيب معزِّ الدَّولة بالمال والثروة والمناصب، حتَّى نزل عن مُلكه وسلَّمه إلى نائب مصر — أبي علي الحسن بن مُلهَم — الذي لُقِّب مكين الدولة، ثم سافر إلى مصر وسافر أخوه عطية إلى الرحبة، فعادت حلب إلى مُلْكِ بني عُبيد، ولكنَّها خرجت من أيديهم إلى بني مرداس بعد قليل.

ولم تزل تختلف عليها الحوادث، حتى انقرضت دولة المرداسيين سنة اثنتين وسبعين وأربعمائة، وقصص ذلك يطول، وليس بنا أن نعرض له؛ لأنَّ عصر أبي العلاء قد انقضى سنة تسع وأربعين وأربعمائة.

بقيت مسألة لا بد من الإشارة إليها، وهي تناقض بين التَّاريخ وبين ما عُرِف من آثار أبي العلاء؛ فإنَّا نجد من رسائل أبي العلاء رسالةً يعتذر فيها من منادمة عزيز الدولة بحلب، ونجد في ثبت كتبه كتابًا سمَّاه اللامع العزيزي، ونسبه إلى عزيز الدولة، فمَنْ عزيز الدولة هذا؟ مع أنَّا لم نرَ هذا الاسم بين الذين ملكوا حلب في أيام أبي العلاء.

فأمَّا الأستاذ مرجليوث، والمستشرق سلامون، والكاتب الإنكليزي نيقُلْسن، فلم يحلوا شيئًا من هذا، بل زعموا أنَّ عزيز الدولة عَاملُ المصريين على حلب، وفي هذا إسرافٌ من وجهين:

أحدهما: أنَّ المصريين لم يستعملوا على حلب رجلًا يُعرَف بعزيز الدولة، وإنَّما استعملوا رجلًا حمدانيًّا يُعرَف بعزيز الملك، في أيام الحاكم، وليس يمكن أن يكون عزيز الملك هذا هو الذي تناولته رسائل أبي العلاء؛ لأنَّ أبا العلاء يعتذر من خدمته بالشيخوخة والهرم، ومن الواضح أنَّه لم يكن شيخًا ولا هرمًا في أيام عزيز الملك؛ لأنَّه قُتِل سنة إحدى عشرة وأربعمائة، كما قدمنا؛ أي: قبل موت أبي العلاء بسبع وثلاثين سنة، إنَّما كان أبو العلاء هَرِمًا أيام معزِّ الدولة، الذي مَلك حلب من سنة أربع وثلاثين إلى سنة تسعٍ وأربعين؛ أي: إلى السنة التي مات فيها.

الثَّاني: أنَّ التَّاريخ لم يسمِّ هذا الرجل عزيز الدَّولة، وإنَّما سمَّاه معز الدولة، فلم يكن بدٌّ من تحقيق هذا الاسم، أمَّا نحن فما كدنا نشكُّ في أنَّ ثمال بن صالح، لُقِّب بعزيز الدولة لا معزها، وأنَّ المؤرخين قد حُرِّف عليهم هذا اللفظ، فسموه المعز، وليس لنا على ذلك من دليل إلا ما ورد في رسائل أبي العلاء غير مرة، وفي هذا الكتاب اللامع العزيزي.

فهذه الأدلة أحق عندنا أن ترجح على ما وقع للمؤرخين، لولا أنَّ ثَبت الكتب التي ألَّفها أبو العلاء نفسُه، يُعيِّن لنا عزيز الدولة تعييناً لا يحتمل الشك، فينص على أنَّه نائب معز الدولة أبي علوان ثمال بن صالح بن مرداس.

من هذا نعلم أنَّ أبا العلاء قد أظلته بمعرة النُّعمان دولٌ ثلاث، وهي: الحمدانية، والفاطمية، والمرداسية. لا اثنتان كما يزعم كُتَّاب الفرنج، غير أنَّ هناك اعتراضين يمكن أن يُوجَّها إلينا؛ لقولنا باستقلال آل مرداس، أحدهما: ما رواه مترجمو أبي العلاء، وفيهم ياقوتٌ والصفدي، من أنَّ المستنصر الفاطمي قد وهب لأبي العلاء ما في خزائن المعرَّة من المال؛ فرفضه.

ومن الواضح أنَّ الأيام التي قضاها أبو العلاء في حياة المستنصر، قد كانت في ظلِّ بني مرداس، فكيف يبذل المستنصرُ مالًا لا يملكه؟ والجواب على هذا الاعتراض ميسور؛ فإنَّنا قبل كل شيء نشك في صحة هذا الخبر؛ لأنَّه إنَّما رُوِي عن أحد أقارب أبي العلاء، بمعرض الدفاع عنه. وهَبْهُ صحيحًا، فقد قدَّمنا أنَّ المستنصر مَلَكَ حلبَ على يد الدزبري من سنة تسع وعشرين إلى سنة ثلاث وثلاثين وأربعمائة، فإنْ كان هذا الخبر صحيحًا، فلا شك في أنَّه إنَّما وقع في تلك الأيام.

الاعتراض الثاني: أنَّ الرسائل التي كانت بين أبي العلاء وبين داعي الدعاة بمصر، في شأن أكل اللحم وتحريمه، تشتمل على ذِكْر رجلٍ يُعرَف بتاج الأمراء، وكأنَّه صاحب حلب من قبل المصريين، فكيف يمكن تأويل هذا، مع أنَّ أبا العلاء نصَّ في هذه الرسائل على أنَّه هَرِم قد أدركه الفناء؟! والجواب على ذلك أيضًا سهل، فليس تاج الأمراء لقبًا رسميًّا من غير شك؛ لأنَّ التَّاريخ لا يعرفه في هذه الأيام، وإنَّما هو وصفٌ من أوصاف المدح، التي أهداها داعي الدعاة إلى صاحب حلب، فأمَّا ما يدل على أنَّ حلب قد كانت تخضع لأمر داعي الدُّعاة في ذلك الوقت، فإنَّه لا يخلو من أمرين:

أحدهما: أنَّ المكاتبة إنَّما كانت بعد أن حَسُنت الصِّلات بين مصر وبين حلب، فأصبح من اليسير أن يُطاع أمر داعي الدعاة من صاحبها.

الثاني: وهو ما نُرجِّحه، أن مذهب الإماميَّة قد كان شائعًا بحلب على الرَّغم من خروجها على الفاطميِّين، فليس من البعيد أن ينفذ فيها السلطان الدِّيني للفاطميين، وإن امتنعت على السُّلطان السِّياسي.

فإذا شئنا أن نُبرهن على انتشار مذهب الإمامية بحلب، فلنا إلى ذلك سبيلان:

الأول: ما ذكره ابن خلدون من أنَّ صالح بن مرداس قد كان شيعيًّا، وأنَّه أقام الدعوة العلوية بالرحبة حين ملكها.

الثَّاني: ما ذكره ياقوتٌ في معجم البلدان نقلًا عن ابن بطلان الطبيب البغدادي الذي زار مصر من أنَّه مر بحلب سنة أربعين وأربعمائة، فرأى الفقهاء يفتون فيها على مذهب الإمامية.

قد أطلنا الإطالة كلها في تفصيل الحياة السياسية لحلب، أيام أبي العلاء، حتى كأنا نؤرخ سياسة حلب لا حياة رجلٍ حكيم، ولكنَّا إن فعلنا ذلك، فإنَّما نحن مُلجَئون إليه، لا نجد منه بدًّا ولا عنه منصرفًا؛ فإنَّ هذه السياسة الملوءة بالفزع والهول، وبالاختلاف والاضطراب، وبالفساد والانتقاض، وبالكيد والخديعة؛ قد عملت من غير شكٍّ عملًا غير قليل، في تكوين الفلسفة العلائية، فلا بد من فهمها إذا حاولنا أن نفهم أبا العلاء. ونحن إذا فهمنا هذه الحياة السِّياسية السَّيئة، وقَرَنَّاها إلى غيرها من الأسباب، التي اشتركت في تكوين هذا النسيج الفلسفي التي تمثله اللزوميات، لم يبقَ ما يحمل على لوم أبي العلاء أو تأنيبه؛ فإنَّ كلَّ شيء حَوْلَهُ إنَّما كان يُزهِّد العاقلَ في الحياة ويُرغِّبه عنها، ويملأ نفسه سوء ظنٍّ بها وقبح رأيٍ فيها. على أنَّ هذا التفصيل السياسي الذي أَطَلْنا فيه، سيفيدنا فائدةً غير قليلةٍ، حين نبحث عن سلامة أبي العلاء من مُصادرة الملوك والأمراء، برغم ما شاع عنه من الزندقة والإلحاد.

عاصر أبو العلاء دولة بني بُويه كما قدمنا، ودخل بغداد في أيام بهاء الدولة، ولم تكن دولة بني بُويه على جلال خطرها بأقلَّ فسادًا واضطرابًا من دول الشام، والظَّاهر أنَّ صيت محمود بن سبكتكين وابنه مسعود قد وصل إلى أبي العلاء بالشام وبالعراق، فذكرهما غير مرةٍ في اللزوميات، وذلك يدل كما سترى على أنَّ عنايته بالحياة السِّياسية للمسلمين، لم تكن بالشيء اليسير. وعلى الجملة، فإنَّ عنايته بهذه الحياة السِّياسيَّة، لم

يمكن أن تنتج له إلا الحزن والأسى، وإلا الحسرة والأسف، وإلا السخط والمقت، فقد رأيت مما قدمناه حال العراق والشام والجزيرة، فلو أنك ذهبت إلى بلاد فارس وما وراء النَّهر، حتى تبلغ حدود البلاد الإسلامية الشَّرقية لما وجدت إلا ضروبًا من الانقسام، وصُنوفًا من الاختلاف، ومُدنًا قد تَخِذ بعضها بعضًا عدوًّا، فما تكاد تنهض في إحداها دولةٌ حتى يظهر لها الأعداء والممانعون، وكذلك لو انتقلت إلى الغرب ودخلت مصر، لرأيت فيها العُبيديين، وقد أخذ سلطانهم يتقوَّض، وأمرهم ينتقض، وظِلُّهم يزول.

فإذا ذهبت إلى شمال إفريقية، رأيت أمم البربر، وقد تطاولت إلى الملك، وتسامت إلى السلطان، فأخذت تتناحر وتتداحر، ويَنْصِبُ بعضها لبعض، وأخذت طائفةٌ من كبار الأطماع يعبثون بأممٍ بادية، قد شملها الجهل وعداها العِلْم، فهم يخدعونها بالدِّين مرَّة، وبالمال مرَّة أخرى. فإذا عبرتَ المضيقَ إلى بلاد الأندلس، رأيت تلك الدَّولة الشامخة لبني أمية، وقد انقضَّ صَرحُها وانهار بناؤها، ونهض الطامعون من كل وجهةٍ يتقسَّمون أشلاءها، ويتهارشون على ما تركت من تراث، والفرنجة من ورائهم يَكيدون لهم الكيد، ويتربصون بهم المكروه.

لن تظفر إذا قرأتَ التَّاريخ في ذلك العصر، بيومٍ خلا من دولةٍ تُسحَق، ومملكةٍ تُمحَق، ونَفْسٍ تُزهَق، ودماءٍ تُراق.

لن تظفر إذا حاولت أن تكتب للمسلمين في ذلك العصر تاريخًا جغرافيًّا برقعةٍ من الأرض تأخذ لونًا واحدًا زمنًا طويلًا، وإنَّما هي اليوم لِمصر، وغدًا للعراق، وبعد غدٍ للروم. حياةٌ قد مُلِئت بضروب العَناء، نهضت فيها نفوسٌ طامحةٌ إلى المجد، راغبةٌ في المُلْك، فعبثت بأممٍ لا حَوْل لها ولا طَوْل، تسمع وتطيع من غير أن تُسمَع أو تُطاع، لا يؤمن قادتها بوجودها إلا إلى حدٍّ محدود، هو تسخيرها فيما يملك نفوسهم من الأغراض والأهواء.

تلك هي الحياة السِّياسية للمسلمين في عصر أبي العلاء، فلنبحث الآن عن الحياة الاقتصادية في أيامه؛ فإنَّها بالحياة السِّياسية أشدُّ التصاقًا وأعظم اتصالًا.

الحياة الاقتصادية

ما نرى أنَّ البحث عن هذه الحياة يُكلِّفنا عناء، أو يضطرنا إلى إطالةٍ، بعدما قدَّمنا من فساد الحياة السِّياسية، فقد فرغ النَّاس من البُرهان على أنَّ استقامة الحال الاقتصادية في بلدٍ من البلاد، موقوفةٌ على الأمن والسلم والعدل، وقد حُرِمت الأُمَّة الإسلامية في عصر أبي العلاء هذه الخصالَ الثلاث.

حُرِمت الأمن؛ لضعف الحكومات، واشتغالها بقمع الفتن وردِّ الغارات، ومكافحة الخصوم، عن تدبير الملك والنصح للرَّعية. وحُرِمت السلم لما قدَّمنا من ضعف حاضرة الخلافة، واستيلاء التنافس على العمال، وما جرَّ إليه ذلك من إغارات الفرنج والروم. وحُرِمت العدل؛ لأنَّ دولًا تقضي حياتها في الحروب الخارجية والفتن الداخلية، وهي بعدُ لم تقم لتُحِقَّ حقًّا أو تُبطِل باطلًا، وإنَّما قامت لتُرضي شهوةً، وتَقضي لذةً، وتُقنِع هوى. دولٌ هذه حالها، لا يصح في قضية العقل أن تُؤثِر العدل، ولا أن تفكِّر فيه.

بذلك يحكم العقل، وتؤيِّده نصوص التاريخ، فكما أنَّك لا تكاد تظفر بِسَنَةٍ خَلَتْ من حربٍ أو قتال، لا تكاد تظفر بِسَنَةٍ خَلَتْ من جدبٍ عام أو مجاعةٍ شاملة، يعقبها وباءٌ مبير. ولو أنَّا أردنا أن نُحدِّثك عن مجاعات بغداد وأزمات القاهرة، تلك التي كانت تضطرُّ النَّاس إلى أكل الكلاب والميتات، وإلى أن يتَّخذ بعضهم بعضًا طعامًا، وإلى أن يضعوا في الدروب والحارات الشباك والأشراك يتصيَّدون بها الأطفال والضعفاء، ليتخذوهم شواءً. لو أردنا أنْ نحدثك عن ذلك لروَّعناك، ولخفنا عليك من الفزع والهول، ما ليس من حقنا أن نُغريه بك، ولا أن نزجيه إليك. فإذا أردت أن تتبيَّن صدقَ ذلك فاقرأ ما كتب عبد اللطيف البغدادي عن مصر، وانظر ما شَهِدَه من ذلك بنفسه.[٨]

[٨] لُوحِظ أن كتاب عبد اللطيف البغدادي، قد أُلِّف في أواخر القرن السادس للهجرة؛ أي بعد أبي العلاء بأكثر من قرن ونصف، فليس يصلح دليلًا على فساد الحياة الاقتصادية في أيام أبي العلاء، ولكنا لم نُورِده دليلًا على ذلك، وإنما أوردناه مثالًا لما كان يحدث في مصر وغيرها من البلاد الإسلامية في تلك العصور؛ إذ كان ما جاء في كتاب عبد اللطيف البغدادي مثلًا صادقًا لما كان يتجدَّد في تلك البلاد منذ انتقض أمر الخلافة العباسية، وكثرت الحروب بين الولاة والعمال. وفي قصص المجاعة التي كانت بمصر أيام المستنصر الفاطمي؛ أي في عصر أبي العلاء، والتي أشرنا إليها في هذا الموضع من الكتاب، ما يكفي برهانًا على ما نقول.

إنَّ الرَّجلَ ليقص عليك من الفظائع ما يملأ القلوب هلعًا ورعبًا، حتى إذا خاف ارتيابك في حديثه، جمع لك ما استطاع من مُحرِّجات الأيمان على أنَّه صادقٌ فيما يقول.

هذه الحال الاقتصاديَّة السَّيئة، هي التي اضطرَّت المستنصر خليفة مصر، إلى أن يرغب إلى قيصر فيطلب منه أن يمير مصر، بعدما كانت مصر هي التي تمير قسطنطينية ورومية، في التَّاريخ المتوسط والقديم.

هذه الحياةُ الاقتصاديَّةُ السيئةُ، التي جرَّت أكثر ما يُدهِشك من تشغيب الجند على الخلفاء والملوك ببغداد؛ لعجزهم عمَّا يحتاجون إليه من الأقوات.

هذه الحالُ الاقتصاديةُ السيئةُ، التي قسَّمت الأمة إلى طبقتين متمايزتين لا توسط بينهما: طبقة الأغنياء المثرين، والفقراء المعدمين. والتي ليس لنا أن نتَقَصَّى أسبابها الخاصَّة في هذا الكتاب، قد مسَّ ضُرُّها أبا العلاء، فكوَّن له في تقسيم الثروة رأيًا خاصًّا، سنبيِّنه في المقالة الخامسة إنْ شاء الله.

الحياة الدينية

للبحث عن الحياة الدينية لشعب من الشعوب، شكلان مختلفان؛ أحداهما: البحث عن حياة الدين في نفوس المنتحِلين له وتأثيرة في سِيَرهم وأعمالهم، والثاني: البحث عنه من حيث هو علم تتناوله المناظرة والجدال، وتُنشَر فيه الكتب والأسفار. ونحن متناولون هذين الشكلين من البحث، ومُفصِّلون القول فيهما؛ لأن كُلًّا منهما قد أثَّر في الفلاسفة العلائية أثرًا غيرَ قليل.

البحث عن الشكل الأول

لسنا في حاجة إلى أنْ نشرح حقيقةَ الإسلام وأصولَه؛ لأنَّ ذلك ليس إلينا الآن، وإنَّما نُريد أن نُشِير إلى أنَّ حياته في نفوس الذين عاصروا أبا العلاء، ليست كحياته أيام النبي وخلفائه الراشدين، وما نظن أنَّ إثبات ذلك يُلجئنا إلى عناءٍ كثير؛ فإنَّ الفرق عظيمٌ جدًّا بين تلك النَّفس المُطمئنة الراضية السَّاذجة، التي انبسط عليها سلطان الدِّين؛ فدفعها إلى ما أحبَّه وصرفها عمَّا كره، ونقَّى طبيعتها من كلِّ غيٍّ، وصفَّى مزاجها من كلِّ رجس، وأقنعها بأنَّها لم تُخلَق إلا للدِّين، ولم تَعِش إلَّا بالدِّين، ولا ينبغي أن تموت إلا على الدِّين. الفرق عظيم بين تلك النَّفس التي عاصرت النَّبي، وبين هذه النَّفس المُركَّبة القَلِقة

السَّاخطة، التي أفسد طبيعتَها حُبُّ المال، وكدَّر مِزاجَها الحرصُ على الثَّراء، فلم تعرف من الدين إلَّا اسمَه ومراسمه الظاهرة، ولم تتَّخذه إلا لونًا يُميِّز شخصيَّتها، ووسيلةً تُمكِّنها من اكتساب الحياة، وسيلةً تبيح لها أن تَرِث وتُورَث، وأن تبيع وتشتري، وأن تتزوَّج وتُطلِّق، تُبِيح لها ذلك وتضع لها قواعدَه وأصولَه، تحكم الأبدان من غير أن تَصِلَ إلى القلوب، وسيلةً مرنةً، إن جلبت لها القوَّة والراحة آثرتها ورضيت بها، فإن أبت عليها ذلك احتالت في تشكيلها وتحويلها، فإن لم تُطِعْها فارقتها إلى ما يُلائم حاجتها وأهواءها.

تلك هي الحياة الدينية في نفوس المسلمين أيام أبي العلاء، فإذا لم نفهمها كذلك، فلن نستطيع أن نفهم التَّاريخ.

نعم؛ لن نفهم هذه المظالم القائمة، والمحارم المُنتهكة، والنفوس المُهدَرة بغير إثم، والدماء المطلولة بغير ذَنْب، والأموال المسلوبة في غير حقٍّ.

لن نفهم استعداء العُبيديين ملوك الروم على العَبَّاسيين، ولا استنجاد أبي الفضائل ولؤلؤ وحسَّان بن مُفْرِج بقيصر على العبيديين، لن نفهم شيئًا من ذلك، إذا لم نعترف بأنَّ الحياة الدِّينية إنَّما كانت في هذا العصر لونًا ظاهرًا، بينه وبين القلوب حجابٌ مستور. نعم؛ ولن نفهم استباحة الخمر، وانتشار مقالات الإلحاد، واغتصاب لؤلؤٍ زوج صالح بن مرداس، وجمع قرواشٍ بين الأختين، وتحرجه من قتل البدوي دون الحضري، فلمَّا سُئِل عن ذلك قال: ما يعبأ الله بهؤلاء! لن نفهم شيئًا من ذلك إذا لم نُؤمن بأنَّ الأثر الدِّيني في ذلك العصر، قد كان أضعف من أن يبلغ الضمائر، ويتغلغل في أعماق النفوس.[٩]

البَحْثُ عَنِ الشَّكلِ الثَّاني

كانت الحياة العلمية للدِّين أيام النُّبوة ساذجة قريبة الحدود، فكان جل ما يدرس القوم من عِلْم الدِّين، إنَّما هو فهم القرآن والسنة وروايتهما، واستنباط الأحكام الفردية التي تدعو إليها الحاجة منهما، فلمَّا مَضَى عصر النبوة، وانقضت أيام أبي بكر وعمر، وَبَدَأَ الاختلاط والامتزاج الاجتماعيَّان يعملان عملهما في عقول المسلمين من العرب، ومَنْ دَانَ

[٩] يُلاحظ أن استحالة الدين من السذاجة إلى التركيب، ومن القوة إلى الضعف، طبعي في كل دين، وفي كل عقيدة مصدرها العاطفة والوجدان.

لهم، تأثر الشَّكل العلمي للإسلام في نفوس النَّاس، وظهرت مقالاتٌ علمية لم يعهدها المسلمون من قبل، ونستطيع أن نعتبر ظهور هذه المقالات أول العهد بعلم الكلام.

اعتمدت هذه المقالات على ما كان العرب مستعدِّين له من الخلاف السياسي، فنجحت نجاحًا عظيمًا في إظهار هذا الخلاف وتعجيله، وقسمت الأمَّة إلى فِرق مختلفة، وأحزابٍ سياسية مُتباينة، لكلٍّ منها مقالاتٌ خاصةٌ في الدين، يُحتَج عليها بالشعر والنثر، ويُناضَل عنها بالسَّيف والسنان.

كانت فرقة الشِّيعة المنتصرة لبني هاشم، وفرقة الجماعة، وفرقة الخوارج، وفرقة المُرجئة. وانقسمت هذه الفِرَق فيما بينها أقسامًا كثيرة، أعانتها حرية بني أمية على أن تُدافع عن آرائها بحدِّ السيف وقُوَّة الدليل، فرأينا مسجد البصرة في أيام هشام بن عبد الملك، وقد ائتلفت فيه مجالس المناظرة الكلامية، فأخذ النَّاس يبحثون عن الوعد والوعيد، وعن فاعل الكبيرة: أخالدٌ هو في النار أم غير خالد، ومؤمنٌ هو أم غير مؤمن؟ ورأينا واصلَ بنَ عطاءٍ، وقد اعتزل الحسن البصري، وجلس معه نفرٌ من أصحابه يُقرِّرون أنَّ فاعل الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، وأنَّه مُخلَّدٌ في النَّار، وأنَّهم لا يقبلون شهادة عليٍّ ومعاوية على باقةٍ من البقل، وهؤلاء هم أصل طائفة المعتزلة. فلمَّا نهض بنو العباس، واشتدَّت قوتهم وسلطانهم، لم يبقَ لهذه الفرق من البأس والبطش ما يُمكِّنها من اتخاذ السيف لآرائها سلاحًا، وبعبارة واضحة: لم يُمكنها من تحكيم آرائها العلمية في الحياة العملية العامة، فوقفت عند المناظرة والجدال، ثم تُرجِمت فلسفةُ اليونان، وفيها المنطق والعلم الإلهي؛ فأثَّرت هذه الفلسفة في الكلام تأثيرًا، حتى ظنَّ كثيرٌ من النَّاس أنَّ الكلام عند المسلمين إنَّما هو ابن فلسفة اليونان، والحقُّ أنَّ الفلسفة اليونانية لم تُنشئ الكلام، وإنَّما نظَّمته وقوَّت أثره، حين أمدته بقواعد المنطق، وأعانته بالأدلة والبراهين، فأصبح وإنَّه لذو وجهين مختلفين، يدافع بأحدهما عن الإسلام وأصوله أمام الديانات الأخرى، ويُنصَر بالآخر بعض هذه الطوائف على بعض، واشتدَّت مِرَّةُ الكلام ببغداد اشتدادًا عظيمًا، بينما كان غيره من علوم الدِّين؛ كالفقه والحديث والتفسير، ينشأ ويُدوَّن، حتَّى صار للمتكلمين خطرٌ عظيم في نفوس الخلفاء والعامَّة، فكانوا يحشدون المجامع للمناظرة والجدال، وينشرون الكتب المختلفة في إثبات آرائهم والذَّوْد عنها.

وكان الخلفاء كثيرًا ما ينصرون فريقًا عن فريق، فنشأ عن ذلك الفتن والمحن التي ليس علينا بيانها، فلمَّا ضعف بنو العباس في منتصف القرن الثَّالث، عادت هذه الفرق إلى السيف وتناول السِّياسة العملية، فرأينا القرامطة يُغِيرون على العراق،

ويعترضون الحجيج، ويقيمون دولتهم في البحرين، ويهجمون على مكة؛ فينتزعون الحجر الأسود، ويَطُمُّون زمزم بأشلاء الحجيج، ويستحيون النساء والأطفال؛ ورأينا الإسماعيلية يُؤسِّسون دولتهم بإفريقية ومصر ويُقيمون حصونهم ببلاد الفرس، ورأينا الخوارج الإباضية يُشيِّدون ممالكهم في جبال البربر، وعلى ساحل بحر الظُّلمات.

كلُّ ذلك وعلماء هذه الفِرق في بغداد وغيرها من حواضر المسلمين، يدرُسون ويتناظرون، وينشرون الكتب والأسفار، فترى أنَّ الكلام قد اشتدَّ نُضجه حتَّى مَلَكَ الحياةَ العملية، وصرَّفها كما يشاء، بل قد أوقع الفتنة المنكرة، والثَّورات العنيفة بين أهل بغداد أنفسهم في القرن الرابع وما بعده. ولسنا في حاجةٍ إلى الدَّلالة على أفاعيل الحنابلة أيام الراضي، ولا على فتن السنيَّة والشِّيعة، تلك التي هدَّمت بغداد غير مرة، وألقت بها منتصف القرن السابع في أيدي التتار. ذلك مُوجزٌ من القول يُمثِّل ما كان للدِّين في عصر أبي العلاء، من حياةٍ علميةٍ وعملية، وهو يدل على أنَّ هذا الحكيم لم يمقت عصره، ولم يبغض حياته، ولم يسخط على أُمَّته، ولم يُعلِن ذمَّه لتلك الفرق ونَعْيَه عليها، وبراءته منها كافةً لشيءٍ قليل.

الحياة الاجتماعية

نريد بالحياة الاجتماعية ما يُؤلِّف بين أفراد الأُمَّة من الصِّلات والأسباب، ولم يكن من حقِّنا أنْ نَعرِض للبحث عن هذا الموضوع بعدما بيَّناه من فساد الحياة السياسية، واختلال النظام الاقتصادي، وضعف الأثر الديني في النفوس؛ فإنَّ الحياة الاجتماعية الصالحة، ليست إلَّا مزاجًا يتألف من سياسةٍ مستقيمة، وعدالةٍ شاملة، ونظامٍ اقتصادي معقول، وأمن محيطٍ بالأقوياء والضعفاء على السواء؛ فإذا فقدت هذه الخصال كلها؛ فلا بد من تدابرٍ وتقاطع، ومن تنافرٍ واختلاف، ومن انقباض ظلِّ الفضيلة حتى يكاد يَمَّحي، وتضاؤل سلطان المودة حتَّى يُوشك أن يزول. وذلك هو الذي يُحدثنا به التَّاريخ عن معاصري أبي العلاء؛ فإنَّك لا تكاد تبحث عن تاريخ أسرةٍ مالكة، حتَّى تجد الاختلاف بين أفرادها بالغًا أقصاه، ومنتهيًا إلى غايته. ولك فيما كان بين ملوك العراق من بني بُويه حجةٌ ناطقةٌ بصحة ما نقول، وكذلك حياة الأسرة العباسيَّة نفسها، ليست أقل دلالة على ذلك من حياة بني بُويه.

ذلك شأن الأسرة المالكة كافة، لا تكاد تستثني منها أسرةً في الشرق ولا في الغرب، ولا في أي طرفٍ من أطراف المسلمين، وسواءٌ أكانت الأُمَّة على دِين ملوكها أم الملوك على دِين أممها؛ فإنَّ بين الحاكم والمحكوم من التَّشابه، ما يُبيح لنا أنْ نبحثَ في أحدهما عن صورة الآخر، فإذا فسدت الصِّلات، وتقطَّعت الوسائل، وَرَثَّتِ العُرَا بين الأسرة الحاكمة، فهي كذلك بلا شكٍّ بين الأسرة المحكومة.

وما لنا لا نبحث عن الحياة الاجتماعية للأمة إلا من طريق مُلوكها، مع أنَّ التَّاريخ يحفظ لنا من أطوار الأُمَّة نفسها، ما لو نظرنا فيه لبيَّن لنا حياتها الاجتماعية، وما كان لها من فساد.

كيف استطاع أولئك المتغلِّبون أنْ يقتسموا الرقعة الإسلامية فيفرقوا بينها، ويجعلوا بعضها لبعضٍ عَدُوًّا؟ أفترى ذلك ميسورًا لو لم تكن الأمة في نفسها مُنقسمة متنافرة المزاج.

لقد كان الرَّجل من هؤلاء المتغلِّبين لا يكاد ينهض بالدعوة لنفسه، حتى تحتشد حوله الجموع المنتصرة له، فلا يكاد يُنازعه في أمره منازعٌ حتَّى تنشقَّ هذه الجموع إلى فريقين: فريقٌ له، وفريقٌ عليه. فهل يُمكن أن يكون هذا الافتراق والانقسام، في أُمَّةٍ قوية الأواصر مُوثَّقة العُرَى؟

ليس من العسير أن نعرف أسباب هذه الحياة الاجتماعية السيئة، إذا بحثنا عن الأمة الإسلامية كيف كانت تأتلف أجزاؤها، ويلتئم مزاجها، فإنَّها إنَّما كانت تأتلف من أممٍ مختلفةٍ فيما بينها، كما قدَّمنا في أول هذه المقالة.

ومهما يكن المسيطرون من العرب أقوياء الطبيعة، فلن يستطيعوا أن يُخرِّجوا هذه الشعوب المتنافرة، فيؤلِّفوا شعبًا معتدل التركيب.

ذلك شيءٌ لا سبيل إليه؛ لأنَّه يستلزم محو كثيرٍ من علل الاختلاف، التي ليس للإنسان أن يؤثر فيها، فما الذي نستطيع أن نفعل باختلاف الأقاليم، وتباين الأجواء والأهواء، إذا استطعنا أن نمحو فروق السياسة والدين؟!

شيء آخر اشتد أثره في فساد الحياة الاجتماعية؛ لِمَا ترك في مزاج الأبناء من الاختلاف، ذلك هو الرق وتعدد الزوجات؛ فإنَّ الذي يجمع بين زَوْجين: عربيَّة وفارسيَّة، وبين أمتين: تُركيَّة وروميَّة، لا ينبغي أن يرجو أبناءً مُتشابهين في الطباع والأخلاق. على أنَّ للرقِّ، وتعدد الزوجات أثرًا في المرأة، يعدل أثرهما في الأبناء؛ فإنَّ المرأة التي ترى زوجها يعدل بها زوجًا أخرى، أو يؤثر عليها أمةً من الإماء، يشق عليها أن تُخلِص له،

أو تصطنع الأمانة في حبِّه، فلا بد من أن يقع بينهما سوء الظن، فيسوء حكمه عليها، ويفسد رأيها فيه. فإذا أضفت إلى ذلك ما يقع بين الضرائر من النفور والضغينة، وما يتأثر به الابن من الدفاع عن أمه والانتصار لها، عَلِمْتَ كم يكون عدد الأسباب التي اجتمعت على إفساد الأسرة وتشويه خلقها. فإذا أضفت إلى فساد الأسرة هذا، ما قدَّمنا من فساد السياسة، وسوء تقسيم الثروة، وضعف أثر الدِّين، عَلِمْتَ كم يُمكن أن يلحق الحياة الاجتماعية من الوهن والانحلال.

الحياة الخلقية

بعد هذا التفصيل المبسوط الذي قدَّمنا، لا يشك القارئ في أنَّ نصيب الحياة الخلقية من الفساد، لعهد أبي العلاء، قد كان موفورًا؛ فإنَّك لا تجني من الشوك العنب، وما تُنتِج هذه الألوانُ من فساد السياسة والاقتصاد وضعف الدِّين والاجتماع، إلا أخلاقًا تُشبهها ضعةً وانحطاطًا؛ إذ ليست النتيجة المنطقية، أو الطبيعية إلا صورة صادقةً لمقدماتها.

ولعلَّ الذين يُجِلُّون القديم لقدمه، ويُسبِغون عليه من بُعْد العهد ثوب الإعظام والإكرام، يتَّهموننا بالإغراق والغلو، أو بأننا نظريون، لا نلاحظ في أحكامنا الحقائق الواقعة.

لسنا بالغلاة ولا المغرقين؛ لأنَّ البحث المؤسَّس على طرائق المنطق لا يحتمل إغراقًا ولا غلوًّا، ولسنا بالنَّظريين ولا الخائلين؛ لأنَّا إنَّما نستمد أحكامنا من نصوص التَّاريخ.

ومن أتقن درس الآداب في ذلك العصر، عرف مقدار ما بين أخلاقه وبين الفضيلة من الأمد البعيد، فلستَ ترى في هذه الآداب خلقًا أظهر، ولا خُلَّةً أجلى من الدعارة وقبح المجون، ولولا أنَّا نُؤثِر الحرص على الآداب العامة، لنقلنا من الأدلة على ذلك، ما فيه مقنعٌ لمن شكَّ أو ارتاب، ولكن «يتيمة الدهر» للثَّعالبي تُغنينا عن ذلك، فليرجع إليها مَنْ أراد.

درسُ الأواصر والعلاقات بين الأفراد والجماعات في ذلك العصر، يظهرك على ما كان سائدًا فيه من المكر والغدر، ومن الخداع والنِّفاق، ومن الحذر والاحتراس، ومن الكذب والوشاية، ومن الأثرة وحب النفس.

وعزيزٌ علينا أن تكون هذه أخلاق جيلٍ من أجيالنا الماضية، ولكنَّ الله يشهدُ أنَّا لم نزد على الأمانة في تبليغ رسالة التَّاريخ إلى النَّاس.

أثَّرَ فسادُ الحياة الاجتماعية والخلقية في نفس أبي العلاء آثارًا، كَوَّنت له في الاجتماع والأخلاق آراءً خاصَّة، نحن مُبيِّنوها في المقالة الخامسة إنْ شاء الله.

الحياة العقلية

نُريد بالحياة العقلية حركة النفس الإنسانية في أنواع العلوم والآداب، وأصناف الفنون والصناعات، ولعلَّ القارئ ينتظر بعد تلك المقدِّمات الطوال، أن نحكم على الحياة العقلية في عصر أبي العلاء حُكْمَنا على غيرها من ألوان الحياة. كلا؛ فإنَّا نعتقد اعتقادًا منطقيًّا تؤيِّده حقائق التاريخ، أنَّ المسلمين لم يشهدوا عصرًا زَهَتْ فيه حياتهم العقلية وأَزْهَرَتْ، وآتتْ أطيبَ الثمر وألذَّ الجنى، كهذا العصر الذي نبحث عنه ونقول فيه.

ولقد بيَّنا علَّة ذلك عند الكلام على تقسيم العصر الأدبي لبني العباس، وأشرنا إلى أنَّ الأسباب التي أضعفت السِّياسة قد عملت في تقوية العقل، وأنَّ منافسة الأمراء والمتغلبين لم تعتمد على السيف وَحْدَه، بل اعتمدت معه على العقل واللسان، ونحن مُشيرون في هذا الفصل إلى الوصف الموجز لأنواع العلوم والآداب في عصر أبي العلاء؛ لنعلم أكانت حياته العقلية بِدعًا من قومه، أم لم تكن إلا شيئًا مألوفًا؟ ونحن إذا درسنا الحياة العقلية لهذا العصر، لم نجد فنًّا من فنون العلم التي عرفها الأقدمون، ولا ضربًا من ضروب الهزل والجد التي اشترك فيها النَّاس، إلَّا وقد أخذ المسلمون منه بحظٍّ غير قليل.

أخذوا منه بحظٍّ موفورٍ أفاضوا عليه صبغتهم، وطبعوه بطابعهم، ولوَّنوه بلونهم الخاص، فليس ما يدل على أنَّه متكلف أو مستعار، ولولا أنَّ التَّاريخ نفسه يدلنا على أنَّ المُسلمين قد نقلوا فنون العلم عن الأمم التي سبقتهم إلى الحضارة؛ لخُيِّلَ إلى الباحث أنَّ العلم فيهم قديم.

العلوم الفلسفية

غير هذا الكتاب كفيلٌ بتاريخ الترجمة عند المسلمين، وما اختلف عليها من أطوارٍ، وما تناولته من فن، فأمَّا نحن فحسبُنا أنَّ عصر أبي العلاء لم يُظِلَّ الأُمَّةَ الإسلاميةَ حتى كان قد تَمَّ لها نقلُ ما أورث اليونان من أنواع الفلسفة والحكمة، فتُرجِمت لها كتب أرستطاليس، وأفلاطون، وإقليدس، وبطلميوس، وجالينوس، في الفلسفة الطبعية والرِّياضية، والإلهية، والأدبية؛ فكانت بين أيديهم كتب أولئك الفلاسفة، وما يتصل بها في المنطق، والطبيعة، والطب، والتشريح، وفي الهندسة، والعدد والهيئة، وفي الإلهيات والسياسة والأخلاق؛ كل ذلك كان في أيديهم، يدرسونه ويتفهمونه، في المنازل، والمساجد، وفي المدارس، والأندية، وفي قصور الخلفاء، والأمراء.

فما كاد يأتي القرن الرابع، حتَّى أثَّرت هذه العلوم في المسلمين آثارها، فكان منهم الفلاسفة والحكماء، والمتصرِّفون في كل فنٍّ من فنون العلم، وليس بنا أن نذكر أعلام هؤلاء الفلاسفة، وما ألَّفوا من الكتب؛ فإنَّ لذلك أثباتًا خاصةً أشهرها: فهرست ابن النديم، وتاريخ الحكماء للقفطي، والأطباء لابن أبي أُصَيْبِعة.

ولكنَّا نُريد أن نشير إلى أنَّ للفلسفة عند المسلمين صورتين مختلفتين، كان القرن الرابع مُمَثِّلًا لهما أصحَّ تمثيل: إحداهما الصورة الفلسفية الخالصة، التي أُطلِق فيها للعقل حظه من الحرية، فلم تُقيِّده سياسةٌ، ولا عادةٌ، ولا دين، وأشهر الذين مثَّلوا هذه الصورة: أبو نصرٍ الفارابي، وأبو عليٍّ بن سينا؛ فأمَّا الأول فقد أنفق حياته في القرن الثالث والرابع، ولكنَّ فلسفته لم تُعرَف إلَّا في القرن الرابع، وأما الثَّاني فقد أنفق حياته في القرن الرابع والخامس، وعاصر أبا العلاء، وهما — وإن لم يلتقيا — فلا شكَّ في أنَّ كليهما قد سَمع بصاحبه، وبما له من الآراء والمقالات، ولم نقتصر على هذين الرجلين؛ لأنَّهما فذَّان في الفلسفة الإسلامية لذلك العصر، بل حرصًا على الإيجاز وإيثارًا له.

هذه الصورة الفلسفية ظهرت في هذا العصر ناضجةً[١٠] متقنة مطردة الأجزاء؛ لأنَّها لم تتكلف موافقة الدين، ولا مُصانعة السياسة؛ ولذلك جَحَدَت أمورًا كثيرة أثبتها الدِّين، كحشر الأجسام ونحوه؛ ولذلك حُكِم على أصحابها بالكفر والإلحاد، وأَشْهَرُ مَنْ حَكَمَ بذلك الغزاليُّ.

على أنَّ الْتجاء هؤلاء الفلاسفة إلى الأمراء والملوك الذين أَجَلُّوهم وفاخروا بهم، عَصَم نُفُوسَهم أن تُزهَق، ودماءهم أَنْ تُرَاق، ووفَّر عليهم ما كانوا يحتاجون إليه، من قُرَّة العين ونعمة البال.

[١٠] يُلاحَظ أن هذا النضج الذي ننسبه وينسبه غيرنا إلى الفلسفة الإسلامية في ذلك العصر، إنما هو نضج إضافي يُقدَّر بحال المسلمين وما أحاط بهم من المؤثرات الخاصة. فأما النضج الحقيقي الذي لا تطمع الفلسفة بعده في شيء، فلم تصل إليه حتى فلسفة الفرنجة الآن، بل إن في الفلسفة الإسلامية قصورًا ظاهرًا عما بلغت فلسفة اليونان من جودة البحث وحسن التفكير. ومصدر ذلك أشياء كثيرة، منها أن فلاسفة المسلمين قد قلَّدوا فلاسفة اليونان، وجهلوا لغتهم، وأن الدين على ما فيه من إسماح قد حال بينهم وبين الحرية المطلقة التي يحتاج إليها الفيلسوف. ولسنا نعرض لقول رنان: إن العقل السامي بقطرته غير مستعد للتعمق في الفلسفة.

الثَّانية: الفلسفة التي تكلفت مُلاءمة الدِّين ومُوافقته، بل حياطته والذود عنه، وهي علم الكلام، والذين مثَّلوا هذه الصورة في عصر أبي العلاء كثيرون، لا يُحصيهم العدُّ، فمنهم: الأشعري، والجبائي، والأسفراييني، والباقلاني، وغيرهم. وقد زَهَا علم الكلام قبل أن تزهو الفلسفة الخالصة؛ لما بيَّنا في الحياة الدينية من تقدُّم نشأته في تاريخ المسلمين، وأنَّ نَقْلَ الفلسفة لم يُنْشِئه، وإنَّما قوَّاه وغَيَّر شَكْلَهُ، وقد أنتجت هذه الصورة من الفلسفة الدينية نتيجتها الطبيعية، وهي: الانقسام والافتراق، واختلاف الرأي، وتباين الأهواء. ونظرةٌ في كتاب المِلَل والنِّحَل، وغيره من كتب المقالات، تُبيِّن عدد الفِرَق التي أنتجها علم الكلام للمسلمين، ولو أنَّ نتيجة الكلام وقفت عند هذا الحدِّ؛ لهان احتمالها، ولكنها تجاوزته إلى السيطرة على الحياة العملية، ففعلت بالأمة الأفاعيلَ كما أشرنا إلى ذلك في الحياة الدينية.

هناك صورةٌ ثالثةٌ للفلسفة عند المسلمين، يُمثلها القرن الرابع، ويتبرَّم بها أبو العلاء، وهي فلسفة المتصوفة.

الوهم في هذه الفلسفة قديم؛ فأكثر النَّاس يراها غُلُوًّا في الدين، واجتهادًا في تقديس الله، ويرفعون سندها حتى يصلوا به إلى عصر النبي وأصحابه.

والحق أنَّ تحليل التصوُّف الإسلامي غير يسير؛ لكثرة ما فيه من تركيبٍ وامتزاج، ولكنَّا نُشير إلى العناصر الأولى التي تتألَّف منها الفلسفة الصوفية عند المسلمين، فأوَّل هذه العناصر وأقدمها، عنصرٌ فلسفيٌّ يوناني هو وَحْدَةُ الوُجُود، ظهر هذا المذهب واضحًا عند اليونانيين في فلسفة الرِّواقيين، أصحاب زِينون، وهم المعروفون عند العرب باسم الرِّواقيين، وأصحاب الرِّواق، وأصحاب المظالِّ.

نشأت فلسفتهم لما فَشِلت فلسفة أفلاطون وأرسطاليس في تحقيق الصلة بين العالم ومُوجِده، فزعموا أنْ ليس في الوجود إلَّا قوةٌ واحدةٌ ذات وجهين: أحدهما عقلٌ صِرفٌ به الحركة، والآخر صورةٌ تظهر فيها الحركة. وعلى هذا فالمَوْجُود ومُوجِده شيءٌ واحدٌ في نفسه، وإن اختلف في الاعتبار، قالوا: وهذه القُوَّة متحركة أبدًا، وعن حركتها تنشأ هذه الظِّلال المُختلفة التي نُسمِّيها الخليقة، قالوا: وإذا كانت هذه الحركةُ واحدةً، فلا شَكَّ في أنَّها تَعُود بين حين وحينٍ إلى جوهرها؛ أي إنَّ هذه الظلال المختلفة، تعود إلى أصلها الأوَّل فلا يكون بينها اختلاف، ثُمَّ ترجع بعد ذلك إلى اختلافها بمُقتضى هذه الحركة الدَّائمة، فما يزال العالم في اتِّصال وافتراقٍ أبدًا.

وهذا المذهب هِنْدِيُّ النَّشأة، ظهر عند الهنود، قبل أن يَعرِف العالمُ فلسفةَ اليونان؛ فإنَّ البوذية من أهل الهند، يرون اتحاد العالم بمُوجِده، وأنَّه من حين إلى حينٍ يعود كُتلةً هائلة من النَّار، تتحرك حول نفسها. ولأهل الهند في ذلك أعاجيب؛ فإنَّهم يُوقِّتون المُدَّة من حياة العالم، بمائة ألف سنة، ويقولون: كُلَّما مرَّ هذا الأمد الطويل، عاد العالم كُتلةً من النار، ثُمَّ تتحدد نشأته ويعود فيه كل شيء إلى عهده، فأنا الآن أكتب هذا الكتاب، ولا شكَّ عند أهل الهند الأقدمين، في أنِّي سأعود بعد مائة ألف سنةٍ إلى تأليفه، على ما أنا فيه من حالٍ وطور، ومن زمانٍ ومكان! قال الرواقيون: وإذ كان أشرف وَجْهَي هذه القوة إنَّما هو العقل، فلا بد أن نحرص على الاتصال به؛ وذلك بأن نُروِّض أنفسنا على الفضيلة، وعلى هجران المادة وملاذها، ومن هنا أنشأ الرواقيون مذهبهم الشديد في الأخلاق.

العنصر الثاني من عناصر التصوف، مذهبٌ يونانيٌّ أيضًا، هو الإشراق.

يقوم هذا المذهب على القاعدة التي فرضها أفلاطون، من أنَّ هُناك عالمًا عقليًّا مُجرَّدًا يُماثل عالم المادة المُركَّب، ومن هذا العالم العقلي أُهبِطت النَّفس الإنسانية إلى عالم المادة لتُبْتَلَى وتُمحَّص، فلمَّا جاء الإسكندريون، وزعيمهم أفلوطين، قالوا: إذا كان مذهب أفلاطون حقًّا ولا شك في أنَّه كذلك، فمن اليسير أن تتَّصل النفس بعالمها العقليِّ في أثناء الحياة المادية، وإنَّما سبيل ذلك أن يُصفَّى جوهر النفس، بهجران اللذَّة والإعراض عنها، وأخذ الجسم بأشدِّ أنواع الحرمان من ألوان الطعام والشراب، ثُمَّ حَصْر الفكر في موضوعٍ واحدٍ لا يتجاوزه ولا يتعداه. وذلك يستلزم من غير شكٍّ الاجتهاد في ألَّا تتصل المحسَّات بشيءٍ من عالم المادة، قالوا: فإذا تَمَّ للإنسان ذلك، وهو لا يتم إلا بعد مشقةٍ وجهد، فقد تطَّلعُ النَّفس على ما في العالم العقلي من جَمالٍ وصفاء، وقد تتَّصل بمُبدِعها، فتكون لها بذلك لذةٌ يُخطِئ مَنْ وصَفَها بلذَّة الإنسان، وفي كتب أفلوطين أنَّه قد جرَّب ذلك وشهده بنفسه.

وهذا المذهب أيضًا هندي؛ فمن المعروف عن نُسَّاك الهند الأقدمين، أنَّهم كانوا ينقطعون عن اللذات، ويعتكفون في كهفٍ مُظلِم، ويَضَعون الكمائم والصمائم في أفواههم وأنوفهم، وكذلك يُغَشُّون أبصارهم، ويَسُدُّون آذانهم، ويَصْدِفون عن المادة؛ ليتصلوا بالإله.

هذان العنصران نُقِلا إلى المسلمين في القرن الثَّالث، منسوبَيْن إلى أفلاطون وأرسطاليس، وغيرهما من الفلاسفة، فلمَّا أُضِيف إليهما شيء ظاهرٌ من الدِّين، بحيث تكون صورتهما غير منافيةٍ للإسلام، نشأ عن هذه العناصر الثلاثة مزاجٌ فلسفيٌّ خاص، هو الذي أظهر الحلَّاج والجُنَيْد، وغيرهما من متصوفة القرن الرابع. ولقد كانت المتصوفة أقرب إلى الشِّيعة منهم إلى أهل السُّنَّة، فظهر فيهم مذهب الباطنية، وكثر تأولهم للكتاب والحديث، وانتشر مذهبهم في العامة؛ فأدَّى إلى فنونٍ من الإباحة ومُخالفة الدِّين، واخترعوا أشكالًا للعبادة التي توصلهم إلى الله فيما يقولون، فنشأت طُرُقهم في الذِّكْر، واتخذوا الحشيش وسيلة إلى غايتهم، فكثرت منهم الحماقات والأباطيل، وضاق بهم أبو العلاء، فأشبعهم ردًّا ونعيًا وازدراء، كما سترى عند الكلام على اللزوميات ورسالة الغفران. من هذا تَعرِف أنَّ التصوُّف ليس مذهبًا إسلاميًّا خالصًا، وإنَّما هو مذهبٌ هندي، أخذ صبغة الفلسفة اليونانية عند الرواقيين والإسكندريين، ثم أخذ الصبغة الإسلامية في أيام بني العباس.

ولئن كان في المتصوفة قومٌ كثرت أضاليلهم، وشاعت عنهم الزندقة، وقالوا في الدِّين ما لا يقوله مسلم، فإنَّ فيهم قومًا بررةً عرف لهم أبو العلاء بِرَّهم، فاستثناهم من ذمِّه الشديد.

التاريخ والجغرافيا

يَجْمَع النَّاسُ هذين العلمين في قرنٍ؛ لأنَّهما يبحثان عن أشمل ما يُحيط بالموجودات من زمانٍ ومكان، فأمَّا أحد هذين العلمين، وهو التَّاريخ، فمن السَّهل أن نُثبِت قِدَم عهد العرب به؛ فإنَّهم عرفوه قبل الإسلام، إذا فهمنا منه رواية الحوادث واستظهارها، فإذا فهمنا منه تَدْوِينَها وكتابتَها، فالتاريخ لم يكن معروفًا عند العرب إلَّا منذ قامت دولة بني أمية، وقد زعموا أنَّ أوَّل مَنْ كَتَبَ فيه زياد ابن أبيه، ووهْب بن مُنبِّه، وكثر الكلام في ذلك واختلفت الظنون.

ولكن الذي لا شك فيه، أنَّ التَّاريخ قد كان يُدوَّن بالكوفة منذ ابتداء القرن الثَّاني، وكان تدوينه على طريقةٍ أدنى إلى السذاجة: يجلس الرَّاوي، فيُخبرنا بإسناده عمَّا كان في المغازي والفتوح والفتن، ويكتب تلاميذه، حتى إذا تمت روايته لغزاةٍ، أو فتنةٍ، أو فتح، كانت كتابًا يتناقله النَّاس ويروونه بالسند أيضًا.

لقد اختلفت على التَّاريخ أطوارٌ كثيرة، يهمنا منها طورُه في عصر أبي الْعَلاء، وهو طور الجَمْعِ والتأليف المستقصى. وينبغي أن نلاحظ أنَّ العرب إلى منتصف القرن الثَّالث، قلَّما كانوا يُعنَون بتدوين تاريخ غيرهم من الأمم، فلمَّا أقبل النصف الثَّاني لهذا القرن، نشأت كتبٌ للتَّاريخ العامِّ، أشهرها تاريخ الطبري، الذي ينتهي بحوادث سنة اثنتين وثلاثمائة، ولكنَّه يتوخَّى طريقتين تُكلِّفان الباحث عناءً؛ إحداهما: الرواية بالأسانيد، والثانية: رواية الحوادث الإسلامية بملاحظة السنين التي وقعت فيها. وفي ذلك من التشتت والاختلاف، ما يُكلِّف الباحث كثيرًا من الوقت والعناء.

على أنَّ من اليسير أن نَحْكُم بأنَّ عصر أبي العلاء هو العصر الذي أَزْهَرَ فيه التَّاريخُ عند المسلمين في جميع أقطارهم، فنشأ المسعودي، والبيروني، والبلخي، وغيرهم من المؤرخين. ولهذا العصر مزيةٌ خاصة، وهي كثرة الرحلة؛ فقلَّما رأيت مؤرخًا كَتَبَ ولم يرتحل من بلدٍ إلى بلد، ومن إقليم إلى إقليم، بل قلَّما رأيت عالمًا أو أديبًا لم يتنقَّل من الأقطار. وتعليل ذلك ميسور، وهو يدل على ما نحن بسبيله من إثبات التفوُّق العلمي للمسلمين في عصر أبي العلاء؛ ذلك أنَّ كل مَلِكٍ أو أميرٍ من المتغلبين قد كان يَجْمَع حوله طائفةً غير قليلةٍ من العلماء والأئمة، وينشئ لهم المكاتب والمدارس، ويُجْرِي عليهم الأرزاقَ، ويُكلِّفهم أنْ يَعملوا على إظهار تفوُّق مدينته أو مملكته على غيرهما من المدن والممالك، فلم يكن بدٌّ لطالب العلم أن يرتحل إلى أكثر هذه البلاد ليجمع ما عند أهلها؛ ولذلك ارتحل المسعودي إلى بلاد الفرس والهند، وأطراف الصين، ثم إلى بلاد العرب، ثم إلى بلاد السودان والزنجبار، ثُمَّ عاد إلى العراق، وارتحل منها إلى الشام والجزيرة ومصر، وفي ذلك يقول:

نُطوِّف آفاق البلاد فتارةً إلى شرقها الأقصى وطورًا إلى الغربِ

ومن الواضح أنَّ المؤرخ إذا كتب بعد الرِّحلة، كانت لكتابته قِيمةٌ خاصةٌ ليست لغيره من المقيمين؛ ولذلك كثُرَ في كلام المسعودي الإخبار عما رأى من الأعاجيب، وما ابتلى من العادات والأخلاق، وخصلةٌ أثرت في التَّاريخ أثرًا ظاهرًا، وهي درس المؤرخين للعلوم الفلسفية، فإنَّ هذا الدرس قد منحهم شيئًا من النقد والتعليل، اندفع بهم إلى التعرُّض لشرح المؤثرات الطبيعية والحوادث الجوية؛ كالزلازل والبراكين، وكالإقليم والمد والجزر، ونحو ذلك مما هو منبثٌ في كتب المسعودي.

ولعلم الفلك تأثيرٌ خاصٌّ في التَّاريخ، يُلاحِظه من قرأ مُروج الذَّهب للمسعودي، والآثار الباقية للبيروني، ونحوهما.

في هذا العصر الذي أزهر فيه التَّاريخ أزهر أيضًا علم تقويم البلدان، فكتب ابن حوقل والهمداني، وابن خرداذبة، والإصطخري، كُتُبَهم المشهورة ذات النفع الكثير. وقلَّما تَجِد في هذا العصر مؤرخًا إلا وله بتقويم البلدان علمٌ تامٌّ؛ لذلك كانت الكتب في الفنين مُتقَنةً إتقانًا يُلائم حالَ العصر الذي فيه أُلِّفَتْ.

إزهار الجغرافيا والتاريخ في عصر أبي العلاء، هو الذي أطلق لسانَهُ بهذا البيت المملوء ثقةً بالنفس، وصدق رأيٍ فيها:

مَا مَرَّ فِي هَذِهِ الدُّنيا بَنُو زَمَنٍ إلَّا وَعِنْدِيَ مِنْ أَخْبَارِهِم طَرَفُ

وهو الذي ملأ رسائله ولزومياته بالأنباء التَّاريخية، كما سَنُبيِّن ذلك عند الكلام عليهما.

الهيئة

اختصصنا هذا الفنَّ بكلامٍ خاصٍّ؛ لشدة تأثيره في حياة أبي العلاء، ولهذا الفنِّ عند المسلمين مصادر أربعة؛ أولها: ما ورثوا عن العرب في بداوتهم من مقالاتهم في النُّجوم. والثاني: ما ترجموا عن أهل الهند أيام المنصور. والثالث: ما ترجموا عن الفُرْس أيام المنصور أيضًا. والرابع: ما ترجموا عن اليونان أيام الرشيد والمأمون. ولكلٍّ من هذه المصادر تأثيرٌ خاصٌّ، فأمَّا المصدر العربي فقد أثَّر في الأدباء تأثيرًا غير قليل، حين اتخذوا من أساطير العرب في النُّجوم، فنونًا من القول يُصرِّفونها في الجدِّ والهزل، ويدلون بها على علمهم بالأدب العربي وفنونه، وأبو العلاء أشد النَّاس تأثرًا بهذا المصدر كما سَتَرَى.

وأمَّا المصدر الهندي والفارسي فهو مادة علم النجوم عند المسلمين، وإنَّما نُريد بهذا العلم تلك الصناعة التي كان يرتزق بها النَّاس ويخدعون بها العامة، حين يُحدِّثونهم بأنباء الغيب، ويتكهنون لهم عما سيأتيهم به مستقبل الأيام، وقد كان أبو العلاء بهذه الصناعة شديد الضيق، يذمها بغير حساب.

وأمَّا المصدر اليوناني، فقد عَلَّم المسلمين علم الفلك الحقيقي، وما يستتبعه من رصدٍ للكواكب، وتوقيتٍ للحوادث، وقياس للزمان! وقد أثر هذا الفن في التَّاريخ والجغرافيا كما

قدمنا، وأمدَّ أبا العلاء بآراء فلسفيةٍ نحن مُبيِّنوها في المقالة الخامسة، أمَّا الكتاب الذي يعتمد عليه المسلمون في هذا الفن؛ فهو: المجَسْطِيُّ لبطلميوس، أُصلِحت ترجمته أيام الرشيد، فظهرت آثاره الحقيقية أيام المأمون، حين قِيسَت له الأرض، وأزهر هذا الفن في القرن الرابع والخامس، ولا سيما بمصر في ظل العُبيديين.

الآداب

ينبغي أن نفرِّق هنا بين الآداب وعلومها، فنريد بالآداب الشعر والخطابة والرسائل، وما يتصل بها من الإنشاء المونق البليغ، ونريد بعلوم الآداب النقد والبيان، وعلوم اللغة كالنحو والصرف، وهذا الفن الذي يجمع طرائف المنظوم والمنثور؛ ليكون حفظها وقراءتها مُقرِّبَيْنِ لمَلَكة البيان، ونحن مبتدئون بالبحث عن الآداب، ثم مختتمون هذا الفصل بالبحث الموجز عن علومها.

الشعر

يطول بنا القول إنْ حاولنا أنَّ نُفصِّل حياة الشعر في عصر أبي العلاء، والمقارنة بينها وبين حياته قبل هذا العصر وبعده، وليس ذلك إلينا، وإنَّما هو إلى مؤلف يضع لذلك كتابًا خاصًّا.

أما نحن فنريد أن نُثبت أنَّ الشِّعر قد كان في هذا العصر راقيًا في لفظه، ومعناه، ومقداره.

فأما رقيه اللفظي؛ فالدَّلالة عليه لا تُكلِّفنا إلا لفت القارئ إلى ما تحتويه دواوين الشعراء في هذا العصر، وإلى ما تجمعه يتيمة الدهر للثعالبي: من شعرٍ صحَّت أساليبه، ورصنت تراكيبه، وتوسطت ألفاظه، فلم تصل إلى الحوشية، ولم تسقط إلى الابتذال. ولا بد لنا من الاعتراف بأنَّ صناعة البديع التي بدأ الحرص عليها يظهر في شعر مُسلم بن الوليد، ويشتدُّ في شعِر أبي تمام، قد عظم أثرها في شعر هذا العصر، فما تكاد تخلو منها قصيدةٌ؛ إلا أنَّها على كثرتها لم تُفسد الشِّعر، ولم تذهب برونقه، بل كانت في أكثر الأحيان مُجمِّلةً له ومُحسِّنةً لديباجته.

وكذلك لا بد من الإشارة إلى أنَّ انتشار العلوم الفلسفية، وحرص الشعراء على درسها، قد أثَّرا في لفظ الشعر، فأكسباه صبغةً أدنى إلى الاقتصاد، وأبعد عن الفضول،

بحيث يكون اللفظ على قدر ما قُصِد أن يُدَلَّ به عليه من المعنى، كأنَّ صناعة المنطق قد ملكت مزاج الشعراء، فألزمتهم أن يتخيَّروا الألفاظ التي تدل على المعاني، من غير تفاوتٍ ولا فضول.

هذا التَّأثير في نفسه حسنٌ مقبول، لولا أنَّه يُؤدِّي مع طول الزَّمان إلى الغموض والإبهام؛ فما يزال الشاعر يتخيَّر اللفظ الدقيق للدَّلالة على المعنى الدَّقيق، حتى تكثر في شعره الألغاز. وذلك هو الذي كان في العصر الثَّالث لبني العباس.

ولا بد أيضًا من الدَّلالة على أنَّ درس العلوم الفلسفية قد أجرى في الشِّعر اصطلاحاتٍ علميةً، وأسماء لم يكن له بها عهدٌ من قبل؛ كالجوهر والعرض، والطبائع الأربع، وكأرستطاليس وجالينوس وأبقراط، وغير ذلك، مما يفيض به شعر المتنبي، وابن العميد، والرضي، وغيرهم.

أمَّا المعاني فلا شكَّ في أنَّها تتأثر برُقيِّ العلوم من جهة، والحضارة من جهةٍ أخرى، وليس لأحدٍ أنْ يشكَّ في أنَّ المسلمين قد بلغوا أوفر حظوظهم من العلم والحضارة في ذلك العصر، فلم يكن بدٌّ من أن ترقى معاني الشعر، ترقَى لما تُنْشِئُ الحضارة في النُّفوس من تصوراتٍ لم تكن مألوفةً، وترقَى لما تُحدِث الفلسفة في العقول من دِقَّةٍ لم تتعوَّدْ من قبل، وترقى لما تُودع العلوم المختلفة النُّفوس من الحقائق العلمية التي يُخطئها العدُّ.

غير أنَّ هناك شيئًا لا بد من النَّظر فيه، وهو أنَّ الشِّعر قد كان يعتمد في رقيه أيام بني أمية، وفي العصر الأول لبني العباس، على قُوَّة الخلفاء وكرمهم، وجاه الوزراء والأمراء وسخائهم، وقد ذهب جلال الخلافة من آسيا في عصر أبي العلاء، وقلَّ الجود بالمال على الشعراء؛ لاستعجام الملوك والوزراء، فكيف لم يُؤثِّر ذلك في الشِّعر؟! ولعلنا لا نحتاج إلى الجواب عن هذا، بعد ما قدمناه من أنَّ هذا الانحطاط السياسي قد رقى بالآداب ولم يضعفها. على أنَّ من الخطأ القول بأنَّ حظَّ الشُّعراء من مال الملوك والأمراء قد قلَّ في عصر أبي العلاء؛ فإنَّ قلَّته وكثرته أمران نسبيَّان، كما يقول أهل المنطق، فهما يتأثران بالحياة الاقتصادية تأثرًا ظاهرًا؛ فألف دينار يأخذها الشاعر من ابن العميد مثلًا، في بلدٍ ضيِّق الرقعة قليل الثروة، يشكو عامته الفقر، تعدل عشرة آلافٍ يأخذها شاعر آخر من الرشيد، وهو صاحب تلك المملكة ذات الرُّقعة الواسعة، والثروة الضخمة، والترف الكثير، بل إنَّ التَّكَسُّب بالشِّعر قد كثر في عصر أبي العلاء كثرةً فاحشة، مصدرها كثرة الملوك والأمراء، واحتياج كلٍّ منهم إلى المُدَّاح والمُقرِّظين، فكادت تعود إلى الشِّعر في هذا العصر

منزلته السياسية أيام بني أمية، وإنْ تغيَّر موضوع السياسة؛ فقد كان في أيام بني أمية نزاعًا بين أحزابٍ دينية، أمَّا الآن فهو نزاعٌ بين ملوكٍ متغلبين لا يكادون يُحصَون.

من هذا كله، يظهر رقي الشعر في مقداره؛ أي: كثرة ما نَظَمَ الشُّعراء في ذلك العصر. وحسبك أن تعلم أنَّ ابن عبادٍ بنى قصرًا فهنأه به خمسون شاعرًا، وأنَّ حمارًا مات لصاحبٍ له، فرُثِيَ من الشُّعراء المنقطعين إليه بأكثر من خمسين قصيدة، كلُّ ذلك يدل على كثرة ما نُظِم من الشِّعر في ذلك العصر، وعلى شدة القوة الشِّعرية في نفوس الشُّعراء.

أجل، لا نستطيع أن نقول إنَّ الشُّعراء قد أحدثوا في الشِّعر فنًّا حديثًا لم تعرفه الآداب العربية من قبل، بل هم لم يتجاوزوا الفنون القديمة المعروفة في العصر الأول من بني العباس، لكنَّ هذه الفنون قد ارتقت في أيام أبي العلاء رقيًّا لا ينكره إلا رجلان: أحدهما: ظالم يتعمد الغضَّ من شعراء هذا العصر؛ لأنَّهم وُجِدوا مكرهين في أيامٍ فسدت حياتها السياسية، والآخر: جاهلٌ لم يدرس الأدب العربي، ولم يُحسِن الاطلاع عليه.

وبعد، فمن الذي ينكر علينا أنْ نقول: إنَّ فنًّا جديدًا من فنون الشعر قد حَدَثَ في أيَّام أبي العلاء، ولم يعرفه النَّاس من قبل؟! وهو الشعر الفلسفي الذي أنشأه أبو العلاء نفسه، فمَن الذي يستطيع أن يدلنا على ديوانٍ أُنشِئ لا لغرض إلا لشرح الحقائق الفلسفية وحدها، في العصور الإسلامية الأولى إلى أواخر القرن الرابع؟! ذلك رأيٌ نراه، وسنثبته عند الكلام على اللزوميات.

هناك اعتراضٌ قَيِّم، نبدأ نحن بإيراده والإجابة عنه، قبل أن نُتَّهَم بنسيانه، أو الغفلة عن مكانه، وهو أنَّ رقي الشِّعر يستلزم قوةً في الأمة تُضاعف حظَّ الخيال من الحركة، وتبسُط ظِلَّه إلى ما وراء الأشياء الواقعة، والأمة الذَّليلة لا يمكن أن يكون لها شعرٌ راقٍ، إلا في فنِّ التَّضرع والاستعطاف.

ذلك حقٌّ لا شكَّ فيه، ولكن من الخطأ القول بأنَّ الأمَّة الإسلامية قد كانت في ذلك العصر ذليلةً، بل قد كانت عزيزةً قويَّة، وإنَّما أصابها الفساد السياسي من جهة افتراقها وانقسامها.

فأمَّا الحقُّ فهو أنَّ تلك الدول الصغيرة، كانت في أنفسها حريصةً على القوة طامعةً في المجد، مُجتهدةً في أنْ تستأثر بالسلطان، وكلُّ هذه خصالٌ تملأ الملك، أو الأمير رجاءً

وأملًا، ولا شكَّ في أنَّ مَنْ حوله من الشُّعراء إنَّما ينطقون بلسانه، ويُعبِّرون عمَّا في نفسه، فهم يُمثِّلون بشعرهم أمانيه وأطماعه.

ومما لا شكَّ فيه، أنَّ هذا العصر قد كان عصر نهضةٍ أعجمية، أرادت فيها الأمم التي خَضَعَت لسلطان العرب أنْ تستردَّ مجدها القديم، واتخذت الأدب العربي وأدبها الخاص طريقًا إلى هذه النهضة، كما اتخذت الحرب والقتال طريقًا إليها أيضًا. ومن هنا نُظِمت تلك الأشعار القصصية الفارسية في الشاهنامة، مع أنَّ الشِّعر القصصي لم يكن يُنظَم في العصور الماضية تكلفًا ولا تصنعًا، وإنَّما كان أثرًا لازمًا للنهضة، والحرص على التحدث بذكر المجد القديم، واستحضار الآمال المستقبلة.

إذن فليس من سبيلٍ إلى الرَّيب في أنَّ رقي الشِّعر لم يكن في عصر أبي العلاء شاذًّا عن القواعد التي تقوم عليها حياة الآداب، ومهما تكن القواعد النظرية موافقةً لهذا الرأي، أو مُخالفة له، فإنَّ الواقع الذي لا جِدَال فيه، يشهد بصحته، ويعلن أنَّه لا يحتمل النزاع، وإلا فأيُّ عصرٍ بلغ من الافتتان في التَّشبيه والخيال، والحرص على تحقيق المعاني وتصحيحها، وعلى المزج الجميل بين حقائق العلم، وخواطر الخيال، مبلغ هذا العصر؟!

الخطابة

يجب أن نعترف بأنَّ الخطابة لم تكن لها حياةٌ في عصر أبي العلاء، فإنا لا نعرف خطيبًا مشهورًا نابهًا، كالخطباء الذين عرفناهم أيام بني أمية، أو في صدر الإسلام، ولكنَّ ذلك لا يدل على انحطاط الآداب في ذلك العصر؛ لأنَّ الخطابة لم تُعرَف أيضًا في العصر العباسي الأوَّل، مع أنَّ الآداب كانت راقيةً فيه من غير نزاع.

سقوط الخطابة في ذلك العصر معقولٌ؛ فإنَّ الخطابة لا ترقى إلا حيث يُوجَد الشُّعور والحرية، وحيث يأخذ الشعب منها نصيبًا موفورًا. ذلك شيءٌ فرغ النَّاس من إثباته للخطابة والتمثيل معًا، فإذا لاحظنا ما قدمناه من أنَّ الشَّعب في أيام بني العباس لم يعرف الحرية ولم يتذوَّقها، لم ننكر انحطاط الخطابة وخمول شأنها.

نعم؛ إنَّ الخطابة من شعائر الإسلام في الجُمَع والأعياد، ولكن ما أسرع ما وُضِعت لها ألفاظٌ خاصةٌ يحفظها الخطباء ولا يَعْدونها، على أنَّ الخطابة إنِ امَّحَتْ في أيام بني العباس، فقد خَلَفَها فنٌّ من فنون القول، كانت له قيمةٌ خاصة، وهو فن المناظرة والجدال بين المتكلمين والفقهاء.

أخذ هذا الفن أشكالًا مُختلفةً باختلاف العصور، ولكنَّ الحرص فيه على البلاغة والإصابة، وإعلان الفصاحة، والمقدرة اللسانية لم يفارقه إلى أيام أبي العلاء.

الكتابة

ترى مدرسةُ الآداب في الكتابة لعهد أبي العلاء رأيها في الشِّعر؛ أي إنَّها انحطت عن منزلتها التي كانت لها أيام الرشيد والمأمون، ونرى أنَّها لم تَنْحَطَّ ولم تضعف، وإنَّما قويت وارتقت، وأصبحت طرقها ممهدةً وأعلامها مرفوعةً، ومناهجها واضحةً معروفة. ولا بد لنا من أن نبحث عما تريد مدرسة الآداب من لفظ الرقي؛ لنعرف: أهو في نفسه حقٌّ أم باطل؟ فإن يكن حقًّا، فهل للكتابة منها نصيب؟

إذا أرادت مدرسة الآداب أن تشرح الرقي أو الانحطاط، في النظم والنثر، اصطنعت ألفاظًا عامةً مبهمة غير محدودة المعنى، ولا واضحة المدلول، كرقة الديباجة، وجزالة المعرض، وصفاء الأسلوب، ولكنَّ هذه الألفاظ تختلف معانيها باختلاف الأشخاص والأذواق، فربما كان البيت من الشعر أو الفصل من النثر، رقيق الديباجة، جزل المعرض، رائق الأسلوب عند فلان، وهو عند غيره فجٌّ رذل، ومبتذلٌ سفساف.

ومن هنا تناقض المتقدِّمون في أحكامهم على فنون القول وقائليها، فكان ابن قتيبة يحكم بجمال اللفظ، وقلَّة الغناء في المعنى، على قول القائل:

ولما قضينا من منى كل حاجةٍ ومسَّح بالأركان من هو ماسحُ
وشُدَّت على حدب المطايا رحالنا فلم ينظر الغادي الذي هو رائحُ
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطي الأباطحُ

فلما جاء أبو هلالٍ خالفه في ذلك واتَّهم ذوقه، ثُمَّ جاء عبد القاهر، فأطال في استحسان البيت الأخير، وكذلك كان العتبيُّ يحكم على قول جرير:

إنَّ الذين غدوا بِلُبِّكَ غادَروا وشلًا بعينك ما يزال معينا
غيَّضن من عبراتهن وقلن لي ماذا لقيت من الهوى ولقينا؟!

فأنكر عليه أبو هلالٍ ذلك أشد الإنكار، وقرَّظ البيتين أيما تقريظ، ومصدر ذلك الاختلاف، أنْ ليس للنقد عندهم قواعد محدودةٌ، بل هو موكولٌ إلى الذَّوق، والذوق يتبع

المزاج لطافةً وكثافة، ويجري معه اعتدالًا وانحرافًا، وما وُكِل أمر العلم إلى الذوق وحده إلا اضطرب وكثر الافتراق فيه، ألم ترَ أنَّك تؤثر الشيء الآن وتمقته بعد حين؟ وإنَّما سبيل العلم إن خضع للذوق واستبداده، أن يكون كالأزياء تتبدل، ويكثر فيها البدع من يومٍ إلى يوم.

ولسنا نريد أن يقف العلم عند طورٍ لا يعدوه وحدٍّ لا يتجاوزه، وإنَّما نريد أن يسعى إلى الرُّقي ثابت القدم رزين الحركة، هادئًا، لا يستخفه الطيش. إذن؛ فخير القول ما أحسن لفظه مطابقة معناه، وأجاد معناه مُطابقة غرضه، على أنْ تكون الألفاظ مألوفةً غير مبتذلةٍ ولا نابية، وعلى ألا تخرجها الصناعة إلى التكلف الممقوت والتعمل المرذول، فإذا اتفقنا على أنَّ هذا هو حد الكلام الجيد، فليس من موضع للنزاع في أنَّ الكتابة لعهد أبي العلاء لم تنحَطَّ عن هذه المنزلة، ولم تتجاوز هذا القدر، فإن ضربت الأمثال بطائفةٍ من المتكلفين المتعمِّلين، فلكلِّ عصرٍ جيدٌ ورديء، وفيه نابهٌ وخامل، وأرذال الكُتَّاب والشعراء، وأفدام المناظرين في العصر الأول لبني العباس كثير، ولولا الرَّديء ما عُرِف الجيِّد، ولولا الخامل ما ظهر أمر النَّابه، ولولا المفحم ما بان فضل الفصيح.

وفي عصر أبي العلاء كُتَّاب الهزل والجد، والمتصرفون في فنون القول وألوان الكلام، لهم الرسائل الطوال غير مُمِلَّة، والفصول القصار غير مُخلَّة، ولهم الكتب تنفذ ألفاظها إلى القلوب فتؤثِّر فيها، غير مردودةٍ عنها، ولا مخطئةٍ لها، يَعِدون فكأنَّما وَعْدهم وفاءٌ بالمثوبة، ويُوعِدون فكأنما وعيدهم تعجيلٌ بالعقوبة، وهم بعد ذلك أصحاب الانسجام والائتلاف. فما ألحان الطير، ولا أنغام العُود، بألطف إلى نفسك مدخلًا، ولا أحسن في قلبك موقعًا من كلامهم، ينتسق انتساق الطاقة من الزهر، فما تدري أيفتنك ائتلافه، أم رقة لفظه، أم دقة معناه. ثم هم أهل النادرة الطريفة والبصرية الثاقبة، إذا نقدوا أو تندَّروا، فكأنَّما ألفاظهم حماتُ العقارب إلا أنَّ إصابتها محققة، والبرء منها غير ميسور.

لسنا نتخيل، أو نتحدث عن الأماني؛ فإنَّ بين أيدينا من رسائل البديع والصابئ، وابن عبَّادٍ وابن العميد، ما ينطق بالحجج على ما نقول.

سيقولون: آثروا السجع وحرصوا عليه، واصطنعوا البديع وتكلفوه. نعم؛ لقد آثروا السجع واصطنعوا البديع، ولكن ذلك لم يَعِبْهم، ولم يَعْدُ بهم طور القصد والاعتدال، إنَّما السبيل على قومٍ ورثوهم فلم يُحسِنوا وراثتهم، وخلفوهم فلم يُجِيدوا خلافتهم.

ولعمري ما كان من الإنصاف أن يُؤخَذ المحسن بذنب المسيء، ولا أن تُحمَل جناية الحديث على القديم البريء، وربما أُخِذ كُتَّاب هذا العصر وشعراؤه، بل فلاسفته وحكماؤه، بتجاوز الفضيلة إلى الرذيلة، وبالاستهتار والابتذال، ولكنَّ لهذا الذم قومًا يأخذون به ويعاتبون عليه، غير مدرسة الآداب؛ فأمَّا هذه فليس لها أن تُقحِم في جَودة الصناعة الفنية فسادَ خُلُق، أو ضَعْفَ دِين.

العلوم الأدبية

سبق العصرُ العباسيُّ الأولُ إلى الجمع والتدوين، وإلى أخذ اللغة وآدابها الخالصة عن أهل البادية من الأعراب، وإلى استنباط النحو والصرف والعَروض والقافية، وتأليف الكتب الممتعة في ذلك كله، ولكنَّه لم يزد على أنَّه عصر جمعٍ وروايةٍ، وعصر تأليفٍ وتدوين. فأمَّا العصر الثاني فهو عصر البحث والفكر والاجتهاد الشخصي، وإعمال العقل في الانتفاع الصحيح بهذه المادَّة المجتمعة.

لذلك نشأت فيه فنونٌ من العلم، وضروبٌ من الكتب لم تكن معروفةً في العصور التي سبقته، أخصُّ هذه الفنون فنُّ البيان،[١١] أو فن النقد، أو فن البلاغة. لم يكن هذا الفن معروفًا عند العرب قبل العصر الثاني لبني العباس، ومعنى ذلك أنَّهم كانوا إذا أطلقوا لفظ البيان أو النقد أو البلاغة، لم تنصرف هذه الألفاظ إلى علمٍ خاصٍّ أو اصطلاحٍ معروف، وإنَّما كانت تنصرف إلى معانيها اللغوية.

وكذلك كانت ألفاظ المجاز، والتشبيه، والتمثيل، والكناية، وغيرها، من اصطلاحات هذا الفن، فأمَّا أنَّ أبا عبيدة معمر بن المثنى قد ألَّف كتابًا سماه «مجاز القرآن» فليس يدل على أنَّ أبا عبيدة قد كان يعرف علم البيان بحدوده وأصوله.

وإنَّما كان لفظ المجاز عند أبي عبيدة، لفظًا مُبهمًا غير محدود، وقد قرأنا قطعةً من هذا الكتاب مخطوطةً بدار الكتب الملكية، فإذا هو كتابٌ في اللغة توخَّى فيه أبو عبيدة أن يجمَعَ الألفاظ التي أُرِيدَ بها غيرُ معناها الوضعي، من غير أن يفرق بين أنواع

[١١] تغير العلم بتاريخ البيان منذ الوقت الذي أُملِي فيه هذا الكتاب؛ فليُرجَع إلى المقدمة التي كُتِبت لكتاب نقد النثر المنسوب إلى قدامة بن جعفر.

المجاز، ولا أن يلاحظ شرائطه وقُيوده، ولقد سُئِل مرةً عن قول الله عز وجل: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ فقال: هو مجازٌ؛ كقول امرئ القيس:

ومسنونةٌ زرقٌ كأنياب أغوال

ولو أنَّه سُئِل عن تفصيل هذا المجاز، وبيان نوعه وقرينته، لما وجد إلى الإجابة من سبيل؛ لأنَّ هذا العلم لم يكن في أيامه معروفًا، وكذلك لا يدل كتاب البيان والتبيين للجاحظ، وكتاب الشعر والشعراء بلابن قتيبة، وكتاب الكامل للمُبرِّد، إلا على أنَّ القوم قد كانوا يَلمَحون هذا الفن من بُعد، وتقصر بهم أيامهم دون الوصول إليه، على أنَّ المبرِّد وابن قتيبة، قد أدركا العصر الثَّاني وعاشا فيه، إنْ لاحظت قاعدتنا في التَّقسيم لأيام بني العباس.

وعلى الجُملة، فقد كانت حياة الآداب العربية في القرن الثَّالث تنبئ بوضع هذا الفن، وذلك حين كثر الجدال بين أنصار الشعر القديم من أئمة اللغة والنحو، وأنصار الشعر الحديث من الظُّرفاء والأدباء والشعراء أنفسهم، وحين كثرت المناظرة في إعجاز القرآن ووجوهه، فكل هذه المناقشات دعت إلى البحث عن أيِّهما أحق بالرعاية، أهو اللفظ أم المعنى؟ وما وجوه حُسْن الكلام؟ وما حقيقة البلاغة؟ وما الفصل بينها وبين الفصاحة؟

نشأت هذه المسائل، وتنازع فيها أهل الأدب فيما بينهم، وتناولها المتكلمون، فكتب الجاحظ، والنَّظَّام في إعجاز القرآن ووجوهه، وكان النَّظَّام لا يرى أنَّ القرآن مُعجزٌ لبلاغته أو فصاحته، ويرى أنَّ العرب قد كانوا قادرين على أن يأتوا بمثله، ولكن الله صرفهم عن ذلك تصديقًا لنبيه، فليس القرآن عنده هو المعجز، وإنَّما المُعجز صرف النَّاس عن محاكاته.

أحدثت هذه المقالة نوعين من التأثير؛ أحدهما: عناية خصوم النَّظَّام من المتكلمين والأدباء بالردِّ عليه، فكانت هذه العناية مع غيرها من مسألة الخلاف في تقديم الشعر المحدث أو القديم، منشأ علم البيان. الثاني: أنَّ طائفةً من ضعاف الإيمان، مالوا إلى مقالة النَّظَّام ميلًا عمليًّا، فكتب بعضهم كُتبًا بنقد القرآن والاعتراض عليه، وإغراء خصومه به؛ كابن الراوندي، الذي حُكِم عليه بالإلحاد، وأشبعه أبو العلاء في رسالة الغفران ذمًّا وقدحًا، نبحث عنهما عند درس هذا الكتاب، وكَتَبَ آخرون كُتبًا عارضوا بها القرآن نفسه، ومنهم المتنبي — إن صح ما روى المؤرخون — وأبو العلاء كما سيُرَى في غير هذا الموضع.

ومهما يكن من أمر الخلاف في إعجاز القرآن، وتفضيل الشعر القديم أو الحديث، فقد نشأ علم البيان والبديع في أواخر القرن الثَّالث، وكانا علمًا واحدًا في عصر أبي العلاء.

رأينا ابن المعتز قد استقصى ما في الشعر من المحسنات؛ وألَّف كتاب البديع، ورأينا قُدامة قد ألَّف كتاب نقد الشعر، وكتاب نقد النثر، ثم رأينا أبا هلالٍ يُؤلِّف كتاب الصناعتين، ثُمَّ كان من رُقي هذا الفن بكتابي عبد القاهر، وانحطاطه بكتاب السَّكاكي ما لا نعرض له الآن.

وقد ظهر في هذا العصر نوعٌ آخر من التآليف في النقد، وهو نوع الموازنة، وإنَّما نشأ هذا النوع حين كثر الاختلاف في تقديم الشعراء المحدثين بعضهم على بعض؛ فكتب الآمدي الموازنة بين الطائِيَّيْن: أبي تمامٍ، والبحتري. وكتب الجرجاني الوساطة بين المُتنبي وخصومه، وكتب الصاحب ابن عبَّادٍ رسالته في نقد المتنبي، وكذلك كتب الحاتمي رسالته في سرقات المتنبي، إلى غير ذلك من الكتب التي تحفظها المكاتب والأثبات. وبالإيجاز، كانت مسألة إعجاز القرآن، وتقديم المحدثين أو العرب، منشأ علم البيان، وكان اختلاف النَّاس في تقديم الشعراء المحدثين بعضهم على بعض، منشأ الموازنة ونقد الشعر خاصة. وليس ينبغي أن ننسى نصيب العلوم الفلسفية من التأثير في ذلك، فهي التي قوَّت في الأدباء ملكة النَّقد، وأعانتهم على وضع الحدود العلمية الصحيحة.

اللغة

لهذا العصر أيضًا ميزةٌ خاصة، وهي وضع المعجمات التَّامة الصحيحة المؤلفة على طرقٍ سهلةٍ مُيسَّرة، وربَّما كان من الحق أنَّ الخليل ألَّف كتاب العين في العصر الأول، ولكن من الحقِّ أيضًا ألا نغفل عمَّا أصاب هذا الكتاب من النقد والاعتراض، حتى اجتهد بعض الرواة في تبرئة الخليل منه.

فأمَّا هذا العصر، فقد كتب فيه الأزهري تهذيبه، وابن دُريدٍ جمهرته، وابن فارس مُجمله، والجوهري صِحَاحَه؛ وكل هذه كُتبٌ حسنة الوضع جَيِّدة التأليف. ولسنا نزعم أنَّ أهل هذا العصر هم الذين انفردوا بالتأليف في اللغة، وإنَّما نقول: إنَّهم جمعوا ما تفرق من صغار كتب الأولين، جمعًا مُرتَّبًا سهَّل درسها وحفظها من الضياع، وما ذلك بالشيء اليسير.

الرواية

كذلك كانت الرواية في العصر الأول حيَّةً راقيةً صحيحة، ولكنَّها كانت مُفرَّقة مبعثرة، فكان الأديب يضع صغار الكتب في الموضوعات المختلفة، ومن الواضح أنَّ ذلك يكلف الطالب مشقة الجمع والتحصيل، فأمَّا أهل هذا العصر فقد جمعوا مفترقها، وألفوا بين مختلفها، فظهر في المشرق كتاب الأغاني، وفي المغرب كتاب العقد الفريد. ومن الفضول أن نعرض لوصف هذين الكتابين. وكذلك أَلَّف أبو هلالٍ ديوان المعاني، وأَلَّف الثَّعالبيُّ يتيمةَ الدهر، وأَلَّف غيرهما الكثير الممتع من أمثال هذين الكتابَين.

النحو والصرف

انتصف القرن الثالث وقد تَمَّ وضع هذين العِلْمين، وظهرت فيهما الكتب القيمة لعلماء الكوفة والبصرة، ولكنَّ عصر أبي العلاء قد كان عصر التأليف بين هذين المذهبين، كما كان عصر الفلسفة اللغوية؛ ففيه ظهر أبو علي الفارسي، وأبو سعيد السيرافي، وأبو الفتح بن جني. والنَّاظر في كتاب الخصائص لابن جني هذا يعرف إلى أي حدٍّ بلغ المسلمون من الفلسفة اللغوية الصحيحة؛ فقد بحثوا عمَّا بين أصوات اللغة، وأصوات الطبيعة من المحاكاة، وعمَّا بين الألفاظ ومدلولاتها من التَّشابه، وبحثوا عن الترادف والاشتراك، وعن علل التصريف والإعراب، ودخلت الفلسفة اليونانية إلى كتبهم فأحسنت تقسيمها، وترتيب حدودها.

العروض والقافية

لم يُهمَل هذان الفنَّان في عصر أبي العلاء، بل عُنِيَ بهما كبارُ القوم، فأَلَّف فيهما الصاحب ابن عبادٍ وغيره كتبًا كثيرة أَثَّر درسُها في نظم أبي العلاء ونثره، كما سنعرف ذلك في المقالة الرابعة.

الخط

أما الخط، فذِكْر ابن مقلة وابن هلالٍ من نوابغ الكُتَّاب في هذا العصر يُغني عن الإطالة في الدلالة على رُقيِّه، وشدة العناية بتجويده أيام أبي العلاء.

ها نحن أولاء قد فصَّلنا القول في عصر أبي العلاء تفصيلًا تامًّا فأحطنا بأطرافه، وألمنا بما كان فيه، من خيرٍ وشرٍّ، ومن حسنٍ وقبيح، وظننا أنا قد استطعنا أن نرسم منه صورةً واضحة تميِّزه في نفس القارئ تمييزًا حسنًا.

فإن نكن قد وُفِّقنا إلى ذلك فقد سهُل علينا بعد هذه الصورة أن نفهم أبا العلاء، ربما أنكرت علينا الإطالة، وكثرة التفصيل، ولكنَّا في الحقيقة نكاد ننكر على أنفسنا الإيجاز، وشدة الاختصار، فليس الغرض من هذا الكتاب، إلا أنْ نفهم أبا العلاء حق الفهم، ونعرف الصلة بينه وبين عصره، وذلك يقتضي أن نُلم بكل ما ألمنا به في هذه المقالة. وإذ قد فرغنا من ذلك فلنختم هذه المقالة بكلمةٍ موجزةٍ عن بلد أبي العلاء.

مَعَرَّة النُّعْمَان

ليس من شكٍّ عند أئمة اللغة، وأصحاب المعاجم، والكتب الجغرافية، وأبي العلاء نفسه في أنَّ هذا البلد يُسمَّى المَعَرَّة، بميم مفتوحة، تليها عينٌ مفتوحة، بعدها راءٌ مشددة، تعقبها هاء التأنيث؛ ثم يُضاف هذا اللفظ إلى النُّعمان بنونٍ مضمومةٍ، تليها عينٌ ساكنةٌ، بعدها ميمٌ وألفٌ ونون.

ذلك شيء قد اتفق عليه القدماء والمحدثون، وفيهم الأستاذ الإنجليزي «مرجليوث»، وإنما يختلفون في اشتقاق هذا اللفظ، وفي تحقيق إضافته إلى ما بعده، وكما اختلف القدماء في ذلك فإنَّ «مرجليوث» وقف موقف الشكِّ في آرائهم، وخطر له خاطرٌ ما نظن أنَّه وُفِّق فيه. ونحن ناقلون عن ياقوتٍ آراء الأقدمين في هذا اللفظ، ثم ذاكرون رأي «مرجليوث»، ثم آتون على رأينا. قال ياقوت: قال ابن الأعرابي: المعرَّة: الشدة، والمعرة: كوكبٌ في السماء دون المجرة، والمعرة: الدية، والمعرة: قتال الجيش دون إذن الأمير، والمعرَّة: تلون الوجه من الغضب. وقال ابن هانئ: المعرَّة في الآية؛ أي: جناية كجناية الجرب. وقال محمد بن إسحاق: المعرَّة: الغرم. فأكثر هذه المعاني لا يُوافق معنى معقولًا في التسمية، والإضافة إلى النعمان.

ذلك أنَّهم يقولون: إنَّ النُّعمان هذا هو ابن بشير الأنصاري صاحب رسول الله، ولي حمص لمروان بن الحكم الأموي، قالوا: ولما مرَّ بهذه القرية مات له ابن فدفنه، وأقام عليه. فإمَّا أن يكون معنى المعرة الشدَّة، فيقال: معرة النعمان؛ أي: شدَّته، وإمَّا أن يكون معناها تلون الوجه من الغضب، فيُقال: معرة النعمان؛ أي: غضبه وحزنه لفقد ولده، وإمَّا أن يُراد بها الغُرم، فيُقال: معرَّة النعمان؛ أي: غرمه بهلك ابنه. ومن الظَّاهر أنَّ مكان هذه المعاني مكان التأول القلق الذي لا تطمئن النفس إليه، فأمَّا المعرة بمعنى الكوكب، أو الدية، أو الجناية، أو القتال بدون إذن الأمير، فمن الواضح أن ليس لها هنا معنى معقولٌ. أما أبو العلاء، فقال في القصيدة الثانية من لزومياته:

يعيِّرنا لفظ المعرة أنَّها   من العرِّ قومٌ في العلا غرباء

ففهم أو فهم الذين عيَّروه، أنَّ المعرة مشتق من العرِّ؛ أي: الجرب. وخُيِّل إلى مرجليوث أنَّ هذا رأي أبي العلاء في اسم بلده. وعندنا أنَّ أبا العلاء لم يُرِد بهذا البيت تحقيق هذا الاسم، ولا الدلالة على معناه، بل نحن لا نعرف أنَّ قومًا عيَّروه هذا اللفظ، وإنَّما ذهب بهذه القصيدة كلها مذهب الاستهزاء بالذين تخدعهم الأسماء فيتفاءلون ويتطيَّرون، ومصداق ذلك قوله في هذه القصيدة:

وذو نجب إن كان ما قيل صادقًا   فما فيه إلا معشرٌ نجباءُ
تفزع أعرابية إن بدت لها   كواعب يستقبلنها وظباءُ
وما الأربى للحي إلا مسفة   على أنَّهم في أمرهم أرباءُ

فأنت ترى أنَّ الرَّجل لم يَنظِم قصيدته في تحقيق معنى لغويٍّ، وإنَّما نظمها في نقد شيء من عادات النَّاس.

مرجليوث أطال التفكير والبحث من غير شكٍّ، فظنَّ أنَّ لفظ المعرة إنَّما هو تحريفٌ للفظ السرياني معرتا[١٢] قال: ومعناه الكهف، وصنوه في العربية المغارة. ولسنا نعتقد صحة هذا الرأي ولا نُرجحه؛ لأنَّ ذلك يحتاج إلى نصٍّ تاريخيٍّ، على أنَّ هذه القرية قد

[١٢] وقد قلَّده المرحوم جورجي بك زيدان في ذلك من غير بحث ولا تفكير. راجع الهلال.

عُرِفت بهذا الاسم عند الآراميين، وذلك ما لم يصل إليه «مرجليوث»، فأمَّا مُجرَّد التَّشابه اللفظي فلا يصلح إلا مصدرًا للتوهم أو الشكِّ. وهب هذا الرأي صحيحًا، فمن أين جاء تشديد الراء مع أنَّها في السريانية غير مشددةٍ؟!

أمَّا لفظ النعمان فأوَّل من شكَّ في تحقيقه ياقوت، فقال: إنَّ قصَّة النُّعمان بن بشيرٍ لا تصلح علَّةً لهذه التسمية، وظن أنَّها منسوبةٌ إلى النعمان بن عدي بن غطفان التنوخي المعروف بساطع الجَمَال، وهو من أجداد أبي العلاء في الجاهلية، كما سنرى في أول المقالة الثَّانية، ولكن ياقوت لم يُعلِّل إضافة المعرَّة إلى النعمان بن عديٍّ هذا، وقد خُيِّل إلى مرجليوث أنَّ النعمان اسم إله آرامي، على أنَّ ذلك يحتاج إلى الدليل فإنا لا نعرف هذا الاسم في آلهة الآراميين، فإنْ صحَّ فلا بد من النَّص على أنَّ لفظ المعرة إنَّما يُضاف إليه.

أما نحن فنقدر هذا الشك من ياقوت ومرجليوث قدره، ونعلن أنا لم نصل إلى ما أخطأ من التوفيق، ولكن ذلك لا يمنعنا أن نثبت ظنًّا ثالثًا، ربما كان أشد غرابةً من ظنِّ هذين العالمين، وربما زاد عناء الباحث في تحقيق هذا الاسم، وربما كان خطأً، ولكن ربما كان صوابًا أيضًا، وذلك يكفي لإثباته الآن.

نرى رأي ياقوت في أنَّ لفظ المعرة إنَّما أُضِيف إلى النُّعمان بن عَديٍّ، ونُرجِّح ذلك بما روى صاحب الأغاني من أنَّ تنوخ كانت في عصر من عصورها الجاهلية على حظٍّ عظيمٍ من الفزع والهول والاضطراب في أطراف جزيرة العرب، وما يجاورها من العراق والجزيرة والشام، وأنَّ طائفةً منها أو من شعب قضاعة الذي هو جدها الأعلى، قد هاجرت إلى بلاد الشام وفلسطين خاصَّةً. فمن المعقول أن يكون النعمان بن عديٍّ هذا قائد فرقةٍ مُهاجرةٍ من تنوخ نزلت هذا المنزل، وبقيت أجيالها فيه، إلى أيام أبي العلاء.

ذلك ممكنٌ لا يَرُدُّه العقلُ، وليس للتَّاريخ فيه نفيٌ ولا إثباتٌ؛ لأنَّ هذا الفزع والهول إنَّما أصاب قضاعة وأحياءها قبل التاريخ، وإذن فلفظ المعرَّة لا بد أن يكون بمعنى المنزلة أو محرفًا عن كلمةٍ بمعناها، وذلك ما نخاله ونميل إليه، فما عسى أن يكون هذا اللفظ؟! يُخيَّل إلينا أنَّه لفظ المعرس اسم مكانٍ من عرس بالمكان: نزل به آخر الليل. ومنه قول القائل:

فأصبحوا والنوى عالي معرسهم وليس كل النوى تلقى المساكينُ

فأصل الاسم حينئذٍ معرس النعمان، ثم أُبدِلت التاء من السين، وتلك لغةٌ من لغات العرب، نصَّ عليها أبو زيدٍ الأنصاري في نوادره، واستشهد بقول الراجز:

يا قبَّحَ اللهُ بني السعلاتِ عمرو بن يربوعٍ شرار الناتِ
ليسوا بأخيار ولا أكياتِ

أراد النَّاس والأكياس في البيت الثاني والثالث، فذهب إلى ما ترى من وضع التاء موضع السين، وهب هذا الإبدال ليس معروفًا عند العرب، فلا شك في أنَّ تحريف السين إلى التاء سهل الجريان على ألسنة النبط والآراميين الذين كانوا مُنْبَثِّين في تلك الجهات قُبيل الإسلام، فلمَّا بَعُد العهدُ باستعمال هذه الكلمة، رأى العرب الذين نزلوا هذه الجهة في عهد الفتح أنَّ هذا الوزن لا يجري مع أوزانهم التي ألفوها، ففتحوا الميم لتتفق مع ما يألفون من الألفاظ، فعلوا ذلك غير قاصدين إليه، وإنَّما ألجأتهم إليه سليقتهم؛ فظن الأئمة من اللغويين أنَّ هذه الكلمة قد جرت مجرى غيرها من المشتقات.

وقريب من هذا ما فعلوا بمادة وقى يقي، فإنَّهم زادوا فيها تاء الافتعال؛ فاضطرهم ذلك إلى أن يبدلوا التاء من فاء الكلمة فيقولوا: اتَّقَى. ثم كثر استعمال هذا الحرف، وبَعُد العهد به حتى ظنوا أنَّ التاء من أصول الكلمة، وأنَّ لها ثلاثيًّا تائي الفاء، فقالوا: تقى يتقي تُقًى، ثم اشتقوا منه التقوى، وإنَّما الأصل في ذلك كله الواو، ومثل هذا الخطأ المصيب يقع كثيرًا في لغات أهل البادية التي لم تُدوَّن ولم تُكتَب أصولها، بل تُرِكت نهب الألسنة تعبث بها كما تريد. نسميه خطأً لأنَّه في نفسه كذلك؛ إذ الثلاثي إنَّما هو وقى بالواو لا بالتاء، ونقول: إنه مصيبٌ؛ لأنَّ هذا الحرف، وهو تقى، قد أصبح عربيًّا صحيح الاستعمال منذ استعمله العرب الأولون.

ومن هذا النحو ما رجَّحه الأستاذ نالينو في اشتقاق لفظ الأدب، فإنَّه لم يجد هذه المادة في غير اللغة العربية من اللغات السامية، ولم يجد لها عند العرب مصدر اشتقاق معقول، فقد قالوا: أدب القوم يأدبهم أدبًا؛ إذا دعاهم إلى الطعام. والفرق بين المعنيين واضحٌ، فظنَّ الأستاذ أنَّ لفظ الأدب إنَّما جاء من لفظ الدأب بمعنى العادة.

ذلك أنَّهم جمعوا الدأب، فقالوا: أدآبٌ. ثُمَّ قدموا العين على الفاء، فقالوا: آدابٌ. كما فعلوا في آرامٍ وآبارٍ جمع رئمٍ وبئرٍ، فلمَّا كثر استعمال هذا الجمع، غفلوا عمَّا فيه

من القَلْب المَكَاني، وظنوا أنَّ ترتيبه هذا أصليٌّ، وأنَّ له مفردًا على نسقه وهو الأدب،[١٣] ثم اشتقوا منه، وصرَّفوه تصريف غيره من الأوزان، فليس يبعد أن يكون شيءٌ من هذا العبث اللساني قد أخرج لفظ المعرة إلى هذا الشكل الذي أوقع في الشكِّ والريبِ القدماءَ والمحدثين، على أنَّ هذا التأول استقام لنا في معرَّة النعمان، فما ندري أيستقيم لنا في معرة مصرين — وهي قريةٌ أخرى من أعمال حلب أم لا يستقيم. لأنَّا لا نعرف المعنى المحقق للفظ مصرين، ولم نتكلف البحث عنه؛ لبعده عن أبي العلاء، أما سلمون المستشرق الفرنسي فقد زعم أنَّ المعرة كانت تضاف قبل الإسلام إلى حمص، قال: فلما كان الفتح، أُضِيفت إلى النعمان بن بشير، ونحن نعتقد أنَّ سلمون قد لفَّق هذا القول تلفيقًا لا دليل عليه،[١٤] وذلك حين رأى بعضَ المؤرخين يقول إنَّها كانت تتبع حمص في أحد عصورها السياسية، فظنَّ أنَّ لفظها كان يُضاف إلى حمص، ثُمَّ لَمَّا عرف أنَّ النعمان بن بشيرٍ من أصحاب النبي، ظنَّ أنَّها أُضيفت إليه للفتح، وعجيب أنَّه لم يسند ذلك إلى مصدر معروف.

موقعها ووصفها

وددنا لو أنَّنا زرنا هذه القرية؛ لنكتب عنها عالمين بها، مستقصين لأمرها، متأثرين بما توحي إلينا من ذكرى أبي العلاء، وإزهار علمه وفلسفته فيها، كما زار الفيلسوف رنان مولد المسيح حين أراد أن يكتب حياته، فأحسن الوصف والتأليف، إلا أنَّ الظروف التي واتت رنان، وأعانته على زيارة فلسطين لم تواتنا، ولم تيسر لنا، فحسبنا أن نشير إلى موقعها نقلًا عن المستشرق الفرنسي سلمون.

قال: إذا غادر السائح مدينة حماة، موجهًا إلى الشمال نحو حلب، كان من الحقِّ عليه أن يزجي ركوبه على الشاطئ الأيسر لذلك الوادي المحصور، الذي يجيش فيه نهر العاص ذلك التأثير القديم، حتى إذا وصل إلى مدينة شيزر، وهي القيصرية القديمة لهذا النهر، استطاع أن يَعْبُره على جسرٍ قديمٍ، أقامه بنو منقذٍ أمراء هذه المدينة قديمًا، فإذا

---

[١٣] يؤيِّد هذا أن العرب قد استعملوا لفظ الأدب فيما يستعملون فيه لفظ الأدب من معنى العادة المتبعة والسنة الموروثة.

[١٤] سبق إلى هذا التلفيق البلاذري ص١٣٨ طبع مصر، انظر أبا العلاء وما إليه للميمني ص١٣.

صار إلى الجانب الآخر من النهر، وجاز المستنقعات المنبثة فيه، وانتهى إلى مدينة أفامية، اندفع في البرية حتى يبلغ جبل الأربعين، فهناك تظهر له على بعد عشرة أميالٍ إلى جهة اليمين، تلك المدينة الجميلة القديمة القائمة في منخفض هذا السهل الفسيح، وهي معرَّة النعمان.

قال: ولقد تدل الأطلال المنتشرة في السهل حول هذه القرية على أنَّها كانت مدينةً كبيرةً في عصرها القديم، وبذلك يشهد مسجدها الذي تُظِلُّه قبةٌ ضخمةٌ قائمةٌ على ثماني أساطين.

ولقد وصف ياقوت هذه القرية وصفًا قصيرًا خلاصته: أنَّ أهلها يستقون من الآبار، وأنَّ بها التينَ الجيِّد، والزيتون الكثير، وأنَّ خارج سُورِها مقبرة يزعم أهلها أن فيها يوشعَ النبيَّ من بني إسرائيل.

فأمَّا أبو العلاء فقد تطيَّر بها، وذكر جدبها في إحدى رسائله، ولئن كان وصفه إياها معقولًا موافقًا لموقعها الجغرافي، وبُعدِها عن مجاري المياه، فإنَّ من الجغرافيين قَبْلَهُ من وَصَفَها بالخصب وكثرة الخير، وهو ابن حوقل، وكذلك وصفها الرحالةُ ابن بطوطة، بعد أبي العلاء بأمدٍ بعيدٍ، فأثبت لها الثروة والغنى. ولقد ذكر القفطي والذهبي أنَّ أهلها كانوا بُخلاء أيام أبي العلاء، وأنَّه كان يضيق بذلك؛ لكثرة الوافدين عليه من الطلاب، وقلَّة ما كان يملك من النفقة عليهم، فاستبعد مرجليوث هذا الوصف، وقال: إنَّ بلدًا يخصص أهلُه عطاءً غير قليلٍ للبحتري حين كتب إليهم بذلك أبو تمامٍ لا يُنتظَر أن يكونوا بُخلاء.

ولعمري لئن كان أهل المعرَّة أجوادًا كرماء أيام البحتري، فقد تتحول الحال وتتبدل الأمور، وبين البحتري وأبي العلاء نحو قرنين. على أنَّ المصائب التي اختلفت على أهل المعرَّة؛ لما كان من اختلاف الحمدانية والعبيدية والمرداسية والروم على حلب وما يليها أيام أبي العلاء، حَرِيَّةٌ أن تَرُدَّ الكريم بخيلًا، وتجعل السخيَّ كزًّا شحيحًا.

ولقد مرَّ الرحالة الفارسي ناصري خسرو بمعرة النعمان سنة ثمان وثلاثين[١٥] وأربعمائةٍ، فوصفها وصفًا شديد المناقضة لرأي أبي العلاء فيها، قال:

[١٥] في الطبعتين الماضيتين كانت ثمان وعشرين فأصلحناها كما ترى، والفضل في ذلك للأستاذ عبد العزيز الميمني، انظر كتاب أبي العلاء وما إليه ص٥١.

ووصلنا في شهر رجب من سنة ثمانٍ وعشرين وأربعمائةٍ إلى معرة النعمان، فإذا مدينةٌ مسورةٌ بسورٍ من الصخر، وعلى بابها أسطوانةٌ من الحجر، قد نُقِشت فيها حروفٌ ليست بالعربية، فلما سألت عنها قِيلَ: إنها طلسمٌ يذود العقاربَ عن المدينة، حتى لو أنَّك جلبت إليها عقربًا من مكانٍ بعيد؛ لهربت منها ولم تستطع البقاء فيها.

وعجيبٌ أمر هذا الطلسم، فإنا لم نرَ من جغرافيي العرب ومؤرخيهم مَنْ ذَكَره بمعرة النعمان، وإنما قال ابن فضل الله العمري في كتابه الكبير المشهور بمسالك الأبصار في ممالك الأمصار: إنَّ بمدينة حمص قبةً يزعم أهل المدينة أنَّها تذود العقارب، وأنَّك لو وضعت عليها قطعةً من الطين حتى جفت ثم نقلتها إلى بيتٍ في غير حمص من البلدان لما دخلته العقارب ولا دبَّت إليه، قال: وعندي أنَّ مصدر هذا طبيعة الأرض بحمص.

قال ناصري خسرو: إنَّ أسواق المدينة عامرة، وإنَّ مسجدها يقوم على ربوةٍ في وسطها، ومن حيث أحببت أن تصل إليه صعدت سُلَّمًا ذا ثلاث عشرة درجةً، قال: ولا تُغِلُّ أرضها من الحصاد إلا القمح الكثير على أن حولها الكرم وبساتين التين والزيتون، وأشجار اللوز والفستق، وتحيا على ماء السماء والآبار.

أما وصفها الآن، فقد كتب إلينا فيه أستاذنا الجليل إسماعيل بك رأفت يقول: المعرَّة أو معرَّة النعمان، مدينةٌ من أعمال ولاية حلب، بينها وبين حلب نحو أربعةٍ وثمانين كيلومترًا إلى الجنوب والغرب، وتبعد عن حماة نحو ستين كيلومترًا إلى الشمال، وهي في مكانٍ يرتفع عن سطح البحر بنحو خمسةٍ وستين وثلاثمائة مترٍ، ويُقدِّرون عدد سكانها بنحو ستة آلافٍ، وبها عدة مساجد وجوامع لبعضها شهرةٌ. ومن مبانيها أيضًا خانٌ جميل البناء، وقلعةٌ متخربةٌ من عهد الصليبيين تُعرَف بقلعة النعمان، وضواحيها خصبة الأراضي، حسنة الزراعة، ومن أشجارها التين والفستق، ولكن ليس بها مياهٌ جاريةٌ. وقد أغار الصليبيون على المعرَّة سنة تسع وتسعين وألف للمسيح، وافتتحوها ودمروها، وتُسمَّى في كتب الحوادث الصليبية بالمعرة فقط أو معر، وعُرِفت في زمان الرومان باسم «خاليس».

ولقد بيَّنَّا من الحياة السياسية لحلب والمعرة في عصر أبي العلاء ما فيه مقنع، فلندع هذا الموضوع، ولننتقل إلى المقالة الثانية في ترجمة أبي العلاء.

المقالة الثانية

حياة أبي العلاء

قبيلته

ينتهي نسب أبي العلاء كما سترى إلى قضاعة، وقضاعة قبيلةٌ متشعبةٌ ذات أطرافٍ وغصونٍ، كان لها شأنٌ كبيرٌ في الجاهلية والإسلام، وقد بَعُد العهد باختلاف العرب أنفسهم في نسبها، فبعضهم يصلها بمعدٍّ بن عدنان، وبعضهم يرتقي بها إلى يعرب بن قحطان، بل إنَّ بعض شعرائها قد اجتهد في أن يتصل بعدنان إيثارًا لقرب المكان من قريشٍ بيت النبوة والخلافة، فقال جميل:

أنا جميلٌ في السنام من معد   في الذروة الحصداء والركن الأشد

ولكنَّ جمهور العرب والمحققين من حُفَّاظ الأنساب يَرَوْن أنَّ بيت قُضاعة في معدٍّ أوهن من بيت العنكبوت، وأنَّ صلتها الحقيقية إنَّما هي لقحطان؛ فقضاعة يمانيةٌ لا عدنانيةٌ. هذا الخلاف القديم مع غيره من الحوادث، اشترك قبل التَّاريخ في تكوين طائفةٍ من الأساطير عن رحلة قضاعة وهجرتها من تهامة موطن بني إسماعيل إلى البحرين، ومنها إلى الحيرة وبلاد الشام، وظننا أنَّ انتساب قضاعة إلى تهامة ليس بأقل وهنًا من انتسابها إلى عدنان؛ فإنَّ حرصها على الاتصال ببني إسماعيل ألجأها إلى أن تزعم تهامة أول أوطانها، والأشبه أنَّ أول أوطانها إنَّما هي بلاد اليمن، وأنَّ سيل العرم هو الذي أزعجها عن تلك البلاد ففرقها أيدي سبأ كغيرها من بني قحطان، على أنَّ التحقيق في مثل هذا الموضوع أمرٌ لا سبيل إليه؛ لأنَّ هذه الحوادث كما قدمنا سبقت التاريخ، ولئن

كان علم النسب يشتمل على كثيرٍ من الحقائق النافعة، فإنَّ حظَّه من الخلط عظيم، ولا سيما إذا بَعُد العهد به وتَعَمَّق في الزمان القديم، ذلك شيءٌ لا نقصره على النسب العربي، وإنَّما نمد ظله على غيره من الأنساب، فإنَّ العناية بحفظ الآباء والأجداد، خصلةٌ من خصال أهل البادية، وأمم التَّاريخ القديم،[١] تشتد كلَّما أغرقوا في الجهل والأمية، وتضعف كلما تقدموا في الحضارة والعلم. وخليقٌ بالقضايا التي تُقرَّر في ظلمة الجهل من وراء حجاب، وتُدوَّن قبل أن يظهر التَّاريخ عليها، أن تُعَدَّ من الأساطير التي تنقص وتزيد، وتتأثر بالزمان والإقليم، لا من الحقِّ الثابت الذي لا شكَّ فيه.

على هذه القاعدة نفهم أنساب طائفةٍ من قبائل البربر والأكراد والجراكسة إلى العرب. نعم؛ ربما صحَّت بعض الأنساب في الإسلام، ولا سيما أنساب الهاشمية، ولكن لا ينبغي أن نغفل عن أولئك الأدعياء الكثيرين الذين اندسَّوا في ديوان بني هاشمٍ على اختلاف العصور، ولو أنَّك نظرتَ في حياة الرجل الفذِّ الذي حفظ أنساب العرب، ووصل أسبابها بالمحدثين أيام بني العباس، وهو ابن الكلبي صاحب الجمهرة التي اختصرها ياقوت، وأخذها ابن حزمٍ، لرأيت أكثر الرواة يتهم صدقه وأمانته، فيما كان يروي من الأخبار، ولعلَّ كثيرًا من النَّاس قرءوا تلك المُداعبة التي كانت بين أبي نواسٍ وبينه، وذلك حيث يقول أبو نواس:

أبا منذرٍ ما بال أنساب مذحج ... مغلقة دوني وأنت صديقي؟!
فإن تَعْزُني يأتك ثنائي ومدحتي ... وإن تابَ لا يسدد عليَّ طريقي

والنَّاظر في مُداعبات الشُّعراء، في أوائل القرن الثاني يرى مقدار شكِّ المحدثين فيما انتهى إليه علم النسب، وحسبك أنْ تقرأ قول بشارٍ:

ارفق بنسبة عمرو حين تنسبه ... فإنَّه عربيٌّ من قوارير
ما زال في كير حدادٍ يردده ... حتى بدا عربيًّا مظلم النور

[١] كان الرومان أشد من العرب محافظة على أنسابهم، وبقي ذلك إلى أيام الإمبراطورية، ثم لم تسلم هذه الأنساب من نقد المؤرخين القدماء والمحدثين.

وكذلك قول الآخر:

الحمد لله هذا أعجب العجبِ الهيثم بن عديٍّ صار في العربِ

والقول في أمر الحطيئة، وتنقله بنسبه في القبائل، وفي العبيديين واتهام نسبهم إلى بني هاشمٍ شائع مشهور بين الأدباء والمؤرخين.

من بطون قضاعة: تيم الله بن أسد بن وبرة بن تغلب بن حلوان بن عمران بن إلحاف بن قضاعة، وتيم الله هذا مجتمع طائفةٍ من الأحلاف القضاعيين عُرِفوا في الجاهلية والإسلام إلى ما بعد أبي العلاء باسم تنوخ، وإنَّما جاءهم هذا الاسم فيما زعم رواة الأساطير من أنَّهم حين جَلَوْا عن تهامة إلى البحرين لحربٍ كانت بينهم وبين بني نزارٍ، سألوا كاهنتهم الزرقاء بنت زهيرٍ، وكأن لفظ الزرقاء لقبٌ يلزم كل كاهنةٍ، فليس مَنْ يجهل زرقاء اليمامة، فقالوا: ما تقولين يا زرقاء؟! قالت: سف وإهان وتمرٌ وألبانٌ خيرٌ من الهوان. قالوا: فما ترين؟ قالت: مقام وتنوخ ما ولد مولودٌ، واتفقت فروخ إلى أن يجيء غرابٌ أبقع أصمع أنزع عليه خلخالا ذهبٍ؛ فطار فألهب ونعق فنعب، يقع على النخلة السحوق بين الدور والطريق، فسيروا على وتيرةٍ، ثم الحيرة الحيرة. قال الرواة: فبينا القوم في مجلسهم ذات يوم أقبل هذا الغراب كما وصفته الزرقاء، فارتحلوا إلى الحيرة، فبنوا بها المنازل، واتخذوها دارًا، ثم عَدَت عليهم عوادٍ، وأصابتهم صروفٌ نسيتها الأساطير وجهلها التاريخ، فتفرَّق حيُّهم واستقرَّت طائفةٌ منهم في الشام، وكانت لهم تلك القرية التي وصفناها في المقالة الأولى، وكان منهم هذا الرجل الخالد الذي وضعنا لحياته هذا الكتاب.

هذه الأساطير مصدر عناء للذين يهمهم تحقيق ما قبل التاريخ، وهي أيضًا مصدر خلافٍ بين اللغويين أصاب شرُّه الجوهريَّ، فشنع عليه صاحب القاموس من حيث لم يحتسب ولم يقدر. قال الجوهري: إنَّ تنوخ إنَّما اشتُقَّ من ناخ، فهو إذن مضارعٌ بُدئ بالتاء، ثم غلبت عليه الاسمية كما في تماضر اسم الخنساء. ولكنَّ صاحب القاموس أبى ذلك وعدَّه خطأً، وقال: إنما هو من تنخ بالمكان: أقام به. ووافقه على ذلك صاحب اللسان.

أما نحن فما نعرف وجهًا يُرجِّح رأي صاحب القاموس، ويبيح له أن ينص على غلط الجوهري، إنَّما هو لفظٌ جاءت به الأساطير مبهمًا مجهول الاشتقاق، فذهب الجوهري في تأويله مذهبًا، وذهب غيره من اللغويين مذهبًا آخر، وكلا المذهبين جائز الصحة

والبطلان، وأجمل موقف يقفه الباحث بإزاء مثل هذا اللفظ، إنَّما هو موقف الشَّكِّ بإزاء شيء لم يوضحه التَّاريخ الصحيح.

لا شكَّ في أنَّ لهذه الأساطير ظلًّا من الحق، جسَّمه الخيال، وأحاطه قدم العهد بطائفةٍ من الأوهام، ولكن استخلاص هذا الظل الصحيح من هذه الأوهام شيء لا سبيل إليه، فلنَدَعْ مواضع الشك، ولننتقل إلى موضع اليقين من البحث عن أُسْرَةِ أبي العلاء، ورهطه الأدنين، ولكن لا بدَّ لنا قبل أن ندعَ هذه الأوهام من أن نقرر قضيةً ذات خطر؛ لأنَّها تُؤثِّر في حياة النَّاس أثرًا غير قليلٍ.

هذه الأوهام والخيالات الكثيرة، التي تتوارثها أسرةٌ من الأُسَر، أو شَعْبٌ من الشعوب، تترك في نفس الأجيال الناشئة شيئًا من الأثر، فإذا كانت تُمثِّل العز والمجد ونباهة الشأن ورفعة القدر، تركت في نفس الأجيال الناشئة ظلًّا من الإباء والحمية، ومن الشمم والصيد، وإذا كانت تُمثِّل الذلة والمسكنة والخمول والضعف، تركت في نفس هذه الأجيال ظلًّا من الخنوع والخشوع، هذا الظل الذي يتركه التراث القديم يعمل غير قليل في تكوين الأشخاص النابهين مشتركًا مع غيره من المؤثرات التي يتكشف عنها الزمان، فلنلاحظ هذه القضية، فإنَّ أثرها سيظهر جليًّا في حياة أبي العلاء.

أسرته

الفضل كل الفضل لياقوت فيما نعرف من تاريخ الأسرة التي أنجبت هذا الحكيم؛ فإنَّه قد عدَّ لنا من أفرادها النابهين طائفةً غير قليلة في كتابه المعروف بمعجم الأدباء، وهذا البيان الواضح الذي جاء به ياقوت لأسرة أبي العلاء يدل على أنَّها قد كانت أسرة لها في المجد العلمي طارفٌ وتليدٌ؛ فإنَّ جدَّه سليمان بن داود ولي قضاء المعرَّة وحمص، وعُرِف بالفضل وكَرَم النَّفْس، ومات سنة تسعين ومائتين، فولي بعده ابنُه أبو بكر محمد بن سليمان عم أبي العلاء، وقد قصده الشعراء بالمدح، فمدحه الصنوبري بأبيات منها:

بأبي يا ابن سليما ن لقد سُدْتَ تنوخا
وهم السادة شبا نًا لعمري وشيوخا

فلما مات ولي القضاء بعده أخوه عبد الله بن سليمان والد أبي العلاء، فمات سنة سبع وسبعين وثلاثمائةٍ، وله من الولد غير أبي العلاء أبو المجد محمد بن عبد الله،

وأبو الهيثم عبد الواحد بن عبد الله وكانا شاعِرَين، ثُمَّ كان من عقب عبد الله طائفةٌ تولوا القضاء، ذكرهم ياقوت، ولم نشأ أن نطيل بذكرهم. وأكثر أسرة أبي العلاء قد قرضوا الشعر فأجادوا قرضه، فقد كان أبوه وأخواه شعراء، روى لهم ياقوت من الشعر ما يدل على أنَّ لهم من الإجادة حظًّا موفورًا، وكذلك من جاء بعدهم من أبنائهم الذين بقي لهم مجدهم المؤثل موفورًا عليهم إلى أواخر القرن السادس، ومن الواضح أنَّ طريف ما لهذه الأسرة من المجد إذا انضم إلى تليدها قوَّى في نفس الذكي النابغة من أبنائها أخلاقًا ستظهر في أبي العلاء.

أسرته لأمه

أصهر عبد الله بن سليمان إلى أسرةٍ بحلب تُعرَف في رسائل أبي العلاء بآل سبيكة، ولم يعرض لها ياقوت ولا يدلنا التَّاريخ من أمرها على شيء، ولكنَّ شعر أبي العلاء ونثره يمثلان لنا من هذه الأسرة ثلاث خصال:

الأولى: كثرة الرحلة وجَوْب الآفاق، وذلك يظهر في رسائله وفي قصيدةٍ من سقط الزند بعث بها إلى أحد أخواله، وقد عاد من سفره إلى المغرب، ومطلعها:

تُفدِّيك النفوسُ ولا تُفادى — فأدنِ القربَ أو أَطِل البعادا

ومنها:

إذا سارتك شهب الليل قالت — أعان الله أبعدنا مرادا

ومنها:

كأن بني سبيكة فوق طيرٍ — يجوبون الغوائر والنجادا
أبالإسكندرِ الملكِ اقتديتُمْ — فما تَضَعون في بلدٍ وسادا؟!

وسنعرض لهذه القصيدة عند الكلام على شعره.

الثانية: كرم النفس وسخاؤها بالمال، وحرصها على صلة الرحم، ويمثِّل ذلك رثاء أبي العلاء لأمه، وشكره لخاله غير مرةٍ في الرسائل على معونته إياه، بل إنَّ سفره إلى بغداد، ومقامه بها ورجوعه منها، لم يكن إلا من نوافل خاله هذا.

الثالثة: حب العلم والنبوغ فيه، ويمثل ذلك تلك المكاتبة التي اتصلت بين أبي العلاء بالمعرَّة وبين خاله أبي طاهر حين كان ببغداد[٢] في شأن كتاب السيرافي الذي شرح به كتابَ سيبويه، وكذلك لفظ الرسائل التي كتبها إلى أخواله وأسلوبها يدلان على أنَّه يرى لهم التفوُّق وإتقان العلم.

وخصلةٌ أخرى تظهر من مجموع حال هذه الأسرة، وهي الثروة واليسار. ولا بد لنا من أن نلاحظ أنَّ رسائل أبي العلاء، ولزمياته، وديوانه المعروف بسقط الزند، تخلو كلها من ذكر أسرته لأبيه، إلا ما كان من رثاء والده، بينما تستغرق أسرته لأمه من ديوانه ورسائله مقدارًا غير يسير، فلا شكَّ في أنَّ أيادي أمه وأخواله كانت متظاهرةً عليه، وأنَّ معونة أسرته لأبيه كانت منقطعةً عنه؛ لفقر أو جفاءٍ.

مولده

في يوم الجمعة الثامن والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ثلاثٍ وستين وثلاثمائة للهجرة، وسنة ثلاث وسبعين وتسعمائة للمسيح قبل مغيب الشمس بقليل، وُلِدَ في معرَّة النعمان طفلٌ استقبل الوجود لا يحسه، ولا يشعر به، ولا يعرف ما أضمرت له الأيام من خير أو شرٍّ، ومن سعادةٍ أو شقاءٍ، ومن رفعة قدر، أو خمول ذِكْرٍ.

استقبل الوجود فما أحس مقدمَه إلى هذه الحياة إلا أهله الأقربون، وما نحسب أنَّهم احتفلوا بقدومه عليهم أكثر مما يحتفلون بقدوم طفل وُلِد لرجل من أوساط النَّاس.

استقبل الوجود وهو يجهله كل الجهل، وتلقته هذه الدنيا، وإنَّها لتجهل مزاجه وتركيب نفسه، وما سيئول إليه أمره من ذمٍ لها ورغبةٍ عنها، ونعي على الكلفين بها الجشعين إليها، ولكنها مع ذلك تُعِدُّ له ألوانًا من اللذات والآلام ليس له من لقائها بد، ولا عن ابتلائها مندوحةٌ. كلا الصاحبين من الحي والحياة يلقى صاحبه جاهلًا له مكرهًا

[٢] انظر أبا العلاء وما إليه للميمني ص٣٦.

على لقائه، ولو أنَّ أحدهما خُيِّر في هذا اللقاء لما رضيه، ولا مَالَ إليه، لو أحسَّ الجنينُ تلك الصروفَ والأهوالَ التي تتأهَّب للقائه، لآثر أن يختنقَ في رحم أمه، ولو أحست الحياةُ تلك الخلال التي سيلقاها بها هذا الجنين من صبر على آلامها، أو تبرمٍ بها، ومن شرهٍ إلى لذاتها، أو زُهْدٍ فيها، لودَّت لو تنصرف عنه.

كذلك كان يتحدث هذا الطفل بعد أن مرَّ على مولده أربعون عامًا.

لقد استقبلَ الحياة، وما كان استقباله إياها إلا نداءً له بأن يحتملها كما هي، وعهدًا عليه أن يتقضاها من غير أن يطلب منها مفرًّا، وكذلك فعل، فسيدلُّنا تاريخُه على أنَّه احتمل آلام الحياة غير ضجرٍ، وبلا الحق من لذاتها غير بطر، وأوفى بهذا العهد الذي أُكرِه عليه فأحسن الوفاء، دخل الحياة مُجبَرًا، وخرج منها مجبرًا، وأقام فيها مجبرًا، ولكن هذه الحياة الجبرية كانت مصدر هذه الآثار التي نحن مُبيِّنوها منذ الآن.

اسمه ولقبه وكنيته

هذا الطفل هو أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان بن أحمد بن سليمان بن داود بن المطهر بن زياد بن ربيعة بن الحارث بن ربيعة بن أنور بن أسحم بن أرقم بن النعمان بن عديٍّ، وهو المعروف بساطع الجمال، رهن المحبسين ينتهي نسبه الأعلى إلى تيم الله، ثم إلى قضاعة، ثم إلى قحطان، إنْ صحَّ الاعتماد على ما تحدَّث به النَّسابون.

سمَّاه أبواه بهذا الاسم، ولكنه كرهه حين بلا نَفْسَه وعرف أخلاقَه، فرأى أنَّ من الكذب اشتقاقَ اسمه من الحمد، وإنَّما ينبغي أن يُشتَق من الذم.

وكذلك كنياه بهذه الكنية فيما نُرجِّح، فقد كان من عادة الآباء في ذلك العصر أن يكنوا أبناءهم وقت تسميتهم، والاستدلال على ذلك لا يُكلفنا إلا الإشارة إلى ما امتلأت به كتب الأدب من نوادر التسمية والتكنية، وأخبار الصاحب بن عباد في ذلك شائعةٌ متظاهرةٌ، ولكن أبا العلاء كره هذه الكنية أيضًا، ورأى أنَّ من الظُّلْم أن يُضاف إلى التصعيد والعلو، وإنَّما العدل أن يُضاف إلى السقوط والهبوط:

دُعِيتُ أبا العلاء وذاك مَيْنٌ   ولكنَّ الصحيح أبا النزولِ

فأمَّا اللفظ الذي اختاره لنفسه، وكان يحب أن يُدعى به، فهو: «رهن المحبسين».

قد سمَّى نفسه بهذا الاسم بعد رجوعه من بغداد واعتزاله النَّاس، وإنَّما أراد بالمحبسين منزله الذي احتجب فيه، وذهاب بصره الذي مَنَعَهُ من مشاهدة الأشياء المبصرة، على أنَّه قد ذَكَرَ لنفسه في اللزوميات سجونًا ثلاثة؛ أحدهما: منزله، والآخر: ذهاب بصره، والثالث: جسمه المادي الذي احتبست فيه نَفْسُهُ أيام الحياة. وذلك حيث يقول:

أراني في الثلاثة من سجوني	فلا تسأل عن الخبر النبيثِ
لفقدي ناظِرِي ولزوم بيتي	وكون النفس في الجسم الخبيثِ

غير أنَّه قد أعرض عن السجن الثالث، فلم يُسمِّ نفسه إلا رهن المحبسين، وعلة ذلك فيما نعتقد أمران؛ أحدهما: أنَّ هذا السجن مشتركٌ بينه وبين عامة الناس، الثاني:[٣] أنَّ مذهبه في النفس لم يكن ثابتًا، بل كان يرى مرةً رأي أفلاطون، فيزعم أنَّ النفس جوهرٌ مجردٌ مستقلٌّ قد أُهبِط إلى هذا الجسم ليُبتلى ويُمتحَن، ويرى تارةً أخرى رأيَ الماديين، فيزعم أن ليست النفس إلا حرارةً منبثةً في الجسم يمضي بها الموت، فآثر أن يُسمِّي نفسه بشيء لا شك فيه، يكون مع ثبوته أشد به اختصاصًا، وأكثر به اتصالًا، وربما صح له ذلك في العزلة؛ فإنَّا لا نعرف بين المسلمين في عصره ولا قبله من سار سيرته، فلزم البيت وآثر الوحدة، وحرص على اعتزال الناس. فأمَّا العمى فلم يقصر عليه ولم يختص به، وإنَّما هو آفةٌ شائعةٌ بين النَّاس في جميع الأعصار والأقطار، تُصيب منهم النابِهَ والخامل، وتُصيب منهم الغبيَّ والفيلسوفَ، ولكن أبا العلاء كان يرى لذهاب بصره خطرًا ليس له إذا عرض لرجل آخر، وليس لذلك منشأٌ إلا رأيه في نفسه بالقياس إلى غيره من النَّاس.

ذهاب بصره

في سنة سبع وستين وثلاثمائة، وهي السنة الرابعة من حياة أبي العلاء، رَمَتْهُ الأيامُ بأوَّل ما خبأت له من كِبار المصائب وعِظام الأحداث.

رمته بالجدري، فما زال يضنيه ويعنيه ويلحُّ عليه حتى ذهب بيُسرى عينيه جملةً، وغشى يُمناهما بالبياض، ثم لم يكن إلا قليلٌ حتى فقد ما بقي فيها من قوة الإبصار.

[٣] تحقيق هذا في المقالة الخامسة.

دهمته هذه الداهمة وهو صبيٌّ لا يعقل، ولم تبلغ ذاكرتُه أَشُدَّها، فلم يستطع حين شبَّ أن يتذكر ما رأى من الألوان، ولم يبقَ في ذاكرته منها إلا الحمرة؛ لأنَّه أُلْبِس في الجدري ثوبًا معصفرًا، فكان اشتداد المرض عليه وتأثيره فيه من الأسباب التي نقشت هذه المصيبة في نفسه نقشًا لا يزول، فأذكرته إياها، وأذهلته عما سبقها. أَثَرُ هذه المصيبة من الحزن عظيمٌ، يلزم صاحبه في جميع أطوار حياته لا يفارقه ولا يعدوه؛ ذلك لأنَّه يذكر بصره كلما عرضت له حاجةٌ، وكلما ناله من النَّاس خيرٌ أو شرٌّ، بل كلما لقيهم في مجمع عامٍّ أو خاص، فما يزال الحزن يؤلمه ويخزه إلا أن يفقد الشعور، وتصيبه البلادة المطلقة. وكلَّما قَوِيَ فيه الحياء والحرص على مجاراة النَّاس في المحافظة على آدابهم وأوضاعهم العامة، اشتد أثر هذا الحزن في نفسه؛ لأنَّه لن يُوفَّق إذا لقيَ المبصرين أن يكون مثلهم مهما كان فطنًا ذكيًّا، قد يهزءون منه ويسخرون به، وإن كان حظهم من الأدب قليلًا، ولكنهم يتغفلونه ويقلون الاحتفال به في أنفسهم مهما عظم نصيبهم من الأدب، وحسن الأخلاق.

لقد كانت لبشارٍ قينةٌ تُحسِن الغناء، فأخذت طائفةٌ من الأدباء تسمر عنده لسماع هذه القينة، وأخذوا في أثناء الغناء يغمزونها ويُكثِرون معها المداعبة، وهو لا يدري، حتى قال له بعض الشعراء أبياتًا أولها:

اتقِ الله أنت شاعرُ قيسٍ لا تكن وصمةً على الشعراءِ

والمكفوف إذا جالس المبصرين أعزل، وإن بزهم بأدبه وعلمه وفاقهم في ذكائه وفطنته؛ فقد يتندرون عليه بإشارات الأيدي، وغمز الألحاظ، وهز الرءوس، وهو عن كل ذلك غافلٌ محجوبٌ. فإن نمَّت عليهم بذلك حركةٌ ظاهرةٌ أو صوتٌ مسموعٌ، فحجته عليهم منقطعةٌ وحجتهم عليه ناهضةٌ، وليس له من ذلك إلا ألمٌ يكتمه وحزنٌ يخفيه.

ثم هو إن اشتدَّ ذكاؤه وانفسح رجاؤه، كثرت حاجته إليهم وكثرت نعمهم عليه، فهو عاجز عن تحصيل قُوتِه إلا بمعونتهم، وهو عاجز عن شفاء نفسه من حب العلم والمطالعة إلا بتفضلهم، وهو عاجز عن الكتابة والتحرير إلا إذا أعانوه وتطولوا عليه. وللمنن المتظاهرة والآلاء المتواترة في نفس العاجز الفطن أثرٌ هو الشكر يشوبه الحزن، والثناء يمازجه الأسى، والحرمان أخف عليه من منَّةٍ يعقبها مَنٌّ، ونافلة يشوبها استطالة. ولشعور الإنسان بعجزه وقعٌ ليس احتماله ميسورًا، ولا الصبر عليه متكلفًا.

وليس يلقى المكفوف من رأفة النَّاس به، ورحمتهم له، وعطفهم عليه، إلا ما يُذْكي الألم في صدره، ويُضاعف الحزن في قلبه، ثم هو لا يلقى من قسوتهم وشدتهم ولا استهانتهم وازدرائهم إلا ما يشعره الذل والضعة، وينبهه إلى العجز والضعف. ومكان المكفوف في نفس زوجه وبنيه دون مكان المبصر، فإجلالهم إياه محدود، وطاعتهم له مقصورةٌ على ما يتنبه إليه.

ثم هو بعد ذلك كله قد حُرِم التمتع بلذة يُكبِرها الناس، وجهله إياها يضاعف خطرها في نفسه، فإن تعاطى صناعة الشعر، أو الوصف فإنَّ هذا الحرمان قد استتبع ضَعْفَ خياله، وحال بينه وبين مجاراة الشعراء والواصفين فيما يتنافسون فيه، إلا أن يكون مقلدًا أو محتذيًا، ثم هو يسمع النَّاس يتحدثون عن بهجة الربيع وجمال الربى، وعن اتساق الأزهار، والتفاف الأشجار، وعن اكتساء الأنهار الجارية، والبحار الطامية، ثيابًا فضية أو عسجدية في الصباح والأصيل، وعن أولئك الحسان الفاتنات تَورَّدت خُدُودُهن، ولمعت ثُغورُهن اللؤلؤية بين شفاههن اللعس، والْتَأَمَتْ من وجوههن وشعورهن نضرة النهار وفحمة الليل، وعن السماء وأفلاكها، والنجوم وحركاتها، وعن السحاب المركوم يخفق فيه البرق، وعن حبات البَرَد تتساقط، وقطرات المطر تنتثر، وعن ضوء القمر هلالًا وبدرًا، وعن الشفق أول الليل وآخره.

يسمع أحاديثهم عن هذا كله، وما أبدعوا فيه من تشبيهٍ لا يعقله ولا يفقه كنهه، فضلًا عن أن يجاريهم فيه أو يسبقهم إليه، ثم هو بعد هذا كله قاعدٌ إن نفر النَّاس لقتالٍ أو حرب، قد يئس وطنُه من نصره، وقنط من حفاظه، فلم ينط به أملًا، ولم يعقد له رجاءً، كَلٌّ على النَّاس في كل شيء، تكلة في حياته المادية والمعنوية، فاليأس أخلق به من الرجاء، والموت خيرٌ له من الحياة إلا أن تكون له نافلةٌ من فضيلة الصبر، وشدة الأيد.

فإذا[٤] أُضيف إلى هذه الآلام فساد الأخلاق، وانحطاط النفوس، وازدراء المنكوبين، وأصحاب الآفات حتى من الخاصة وأهل العلم، ثم اشتداد الفقر، ونضوب موارد العيش، أنتجت هذه المصيبة من الآثار ما ستراه في حياة أبي العلاء.

[٤] يُلاحظ أن هذا الأذى قد أصاب أبا العلاء في بغداد من أحد المعلمين كما بيَّنا في هذه المقالة.

تربيته وتعليمه

لو كنَّا نؤرِّخ مبصرًا لاضطررنا إلى أن نَصِفَ ما كان يقع عليه بصره في أيام الصِّبا، فإن لذلك من الأثر في تكوين الناشئ، وترتيب حياته العقلية والخلقية، ما فرغ من إثباته علماء التربية والباحثون عن علم النفس، ولكنَّا نؤرخ مكفوفًا لم تبلُ عيناه في تربيته وتأديبه شيئًا من البلاء، وإنَّما الفضل كل الفضل في ذلك لسمعه الذي كان ينقل إلى نفسه الأصوات المختلفة، وما تدل عليه.

نعم؛ إنَّ اللمس والشم والذوق تنقل إلى النفس من صور المادة شيئًا غير قليل، ولكن من الغلو أن نُعنَى بالبحث عمَّا كان يلمس أبو العلاء أو يشم أو يذوق من الأجسام، فليس إلى ذلك من سبيل؛ لأنَّ التَّاريخ لم يوكل به من الرقباء من يستقصون حركاته فينقلونها إلينا، على أنَّ ذهاب بصر أبي العلاء قد قوَّى في نفسه خلق الحياء، فما نظن أنَّه كان يحرص على أن يتقرى الأشياء المبصرة باللمس، فإنَّ ذلك يعرضه لألوانٍ من ازدراء أترابه.

ما زلنا نرى أنَّ ذهاب بصر الطفل في الشرق يُحدِّد حياته في أكثر الأحيان، فيرسم له طريقًا لا يعدوها، وهي طريق الدرس وتحصيل العلم، ومن آثار ذلك أنَّك لا تكاد ترى الآن رجلًا فَقَدَ بصره طفلًا إلا وهو دارسٌ للعلم، أو متكسبٌ بتلاوة القرآن؛ ذلك لأنَّ ذهاب بصره قد حال بينه وبين التماس العيش من طريق التجارة، أو الصناعة، أو غيرهما من مذاهب الحياة التي تحتاج إلى الإبصار، على أنَّ نصيبه من العلم محدود أيضًا فهو لا يستطيع أن يجتهد في تحصيل العلوم التجريبية التي تحتاج إلى البصر؛ كالطب، والتشريح، والفلك، والعلوم الرياضية، فإن حصل على شيء من ذلك فإنَّما هو عرضٌ قد ألمَّ به من غير أن يتقنه أو ينبغ فيه، إنَّما يستطيع أن يدرس العلوم العقلية، واللسانية، والدينية، وأنْ يكون راويًا للأدب، أو للتاريخ، أو نحوهما من هذه الفنون.

وقد كانت عادة أهل الشام والعراق والبلاد التي غلبت فيها اللغة العربية لعهد أبي العلاء أن يبدأ الناشئون فيها بدرس علوم اللسان والدين، حتى إذا بلغوا من ذلك ما أرادوا سما من شاء منهم إلى درس ما أحب من العلوم العقلية والفلسفية، وقد قدَّمنا أنَّ أسرة أبي العلاء قد كانت أسرة علم وشعر وقضاءٍ؛ لذلك بدأ أبو العلاء درسه اللغوي في سنٍّ لم يعيِّنها التَّاريخ على أبيه، ونأسف أشد الأسف؛ لأنَّ مؤرخي أبي العلاء لم يعيِّنوا لنا الكتب التي بدأ بدرسها في النحو واللغة والآداب؛ فلو أنَّهم فعلوا ذلك لكان من اليسير علينا، ومن النافع لنا أن نلتمس هذه الكتب فنصفها، وندرس ما عسى أن تحدث في

ملكاته من التأثير. ومهما يكن من غموض الدِّراسة الأولى لأبي العلاء فلا شك في أنَّها قد كانت صالحةً نافعةً يمدها طبعٌ جَيِّدٌ، وقلبٌ ذكيٌّ، واستعداد للعلم موروثٌ، ويزيد نفعها أن أستاذه هو أبوه المحب له الحدب عليه؛ لذلك اتفق مؤرخوه على أنَّه قد بدأ يقرض الشعر، ولَمَّا يعدُ إحدى عشرة سنة، وكذلك ارتحل إلى حلب؛ ليسمع اللغة والآداب من علمائها الذين شهدوا ابن خالويه وأخذوا عنه، وفيهم محمد بن عبد الله بن سعدٍ. وليس من المعقول أن يترك الدرس على أبيه إلا إذا استنفد ما عنده، وطلب المزيد عليه.

ولقد كانت حلب في ذلك العصر إحدى الحواضر الكبرى للمسلمين، تزدهي بمن فيها من كبار العلماء والأدباء، وفحول النظم والنثر الذين دعاهم إليها سيف الدولة في أيامه الغر؛ فقد تحدث الرواة أنَّه لم يجتمع بباب أحد من الملوك والخلفاء بعد الرشيد مثل من اجتمع بباب سيف الدولة من العلماء والأدباء.

ليست تبرأ هذه الرواية من الإسراف، ولكنها تدل على أنَّ حلب قد كان لها في عصر ذلك الملك منزلةٌ أدبية سامية، وليس ينبغي أن يُعترَض على ذلك بأنَّ سيف الدولة قد مات، وانقضى عصره قبل أبي العلاء، فإنَّ الحياة الأدبية في بلدٍ من البلاد لا تُقدَّر بآجال الرجال الذين أذكوا نارَها بحيث تذهب بذهابهم، وإنَّما للحياة الأدبية أنظمةٌ وقوانين عليها تقوم؛ فسيف الدولة قد بدأ النهضة الأدبية بحلب وقوَّاها، ولكنها لم تذهب بموته، بل بقيت بعده تختلف عليها أطوار الضعف والقوة إلى أواخر القرن الخامس في أيام نصر بن محمودٍ شبل الدولة بن صالح بن مرداس.

فهذه الحياة الأدبية في حلب إذا صادفت ناشئًا ذكي القلب، صادق الفطنة، جيد الحفظ، أثمرت في نفسه ثمرًا ناضجًا لذيذ الجني، كالذي أثمرته في نفس أبي العلاء.

قال المؤرخون: وقد أخذ أبو العلاء شيئًا من السُّنَّة عن يحيى بن مسعر،[٥] ولا شكَّ في أنَّ درس أبي العلاء للسُّنَّة لم يكن جيدًا ولا متقنًا؛ إذ لم يخرج منه محدثًا كما أخرج درس اللغة والأدب منه لغويًّا أديبًا وشاعرًا كاتبًا.

لا يعرف التَّاريخ أساتذةً لأبي العلاء في فن من فنون العلم غير أبيه وهذين الرجلين، ولكنَّه يعرف أنَّه سافر إلى أنطاكية، وكانت حاضرةً من حواضر المسلمين، إلى سنة ثلاثٍ وخمسين وثلاثمائةٍ، ثم ملكها الروم إلى سنة سبع وسبعين وأربعمائةٍ حين استردها

[٥] أبو العلاء وما إليه للميمني ص٥١.

السلجوقيون. قالوا: وكانت بها مكتبةٌ عربيةٌ تشتمل من نفائس الكتب على عدد غير قليل، فحفظ منها أبو العلاء ما شاء الله أن يحفظ.

نعم؛ إنَّ التَّاريخ لا يُوقِّت لنا هذه الرحلة، ولكن روايةً تُؤثَر عن أسامة بن منقذ خبَّرتنا أنَّه لقي بأنطاكية صبيًّا مجدورًا ذاهب البصر يتردد على مكتبتها، فامتحنه فبهره حفظه واستظهاره، ثم سأل عنه، فقيل: هو أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان المعري. ولا شكَّ في أنَّ هذه الرواية إمَّا أن تكون منتحلةً، وإما أن يكون اسم أسامة قد وقع فيها خطأً موقع اسم أحد آبائه من أبناء منقذٍ؛ فإنَّ أسامة وُلِد سنة ثمانٍ وثمانين وأربعمائةٍ؛ أي بعد موت أبي العلاء بنحو أربعين سنة.

لم يرَ أبو العلاء بأنطاكية تلك الحضارة الراقية النضرة التي وصفها ياقوت، ولكنها وُصِفت له من غير شكٍّ وعَرَف آثارها بلا ريب، ولعل تلك البنايات الضخمة، والبِيَع الفخمة التي وصفها ياقوت أيضًا قد أظلَّت أبا العلاء حينًا، ولعل قائده قد ذكر له محاسنها، وما فيها من صُنْعٍ بَديعٍ.

ولقد كان جمهور أهل أنطاكية حينئذٍ من الروم، تمثلهم لأبي العلاء طمطمتهم الإغريقية وعاداتهم الخاصة، وكانوا في تلك الأيام ظاهرين على أهل العواصم من المسلمين، فمن الواضح أن بؤس المسلمين بأنطاكية، قد كان ظاهرًا يستطيع هذا الصبي الذي بلغ من الرشد أن يتردد إلى المكاتب، ويدرس فيها العلم، ملاحظته والتفكير فيه.

فكل هذه المؤثرات قد عملت من غير شكٍّ في تكوين المزاج الخلقي والعقلي لأبي العلاء قليلًا أو كثيرًا.

سافر أبو العلاء بعد ذلك إلى طرابلس الشام، قال القفطي والذهبي: فمرَّ في طريقه باللاذقية، فنزل بديرٍ فيها، ولقي بهذا الدير راهبًا قد درس الفلسفة وعلوم الأوائل، فأخذ عنه منها ما شكَّكه في دينه وغيرِه من الديانات، قال: ونَمَّ عليه بذلك شعر الصبا، ثم استغفر وتاب والتمس لكلامه وجوهًا من التأويل قُبِلت منه، ولكنهما لم يرويا شيئًا من هذا الشعر. أمَّا مرجليوث فقد شكَّ في هذا الخبر، وظنَّ أنَّ العرب يضيفون إلى الرهبان والنصارى عامة كثيرًا من الآراء التي يبعد ما بينهما وبين الإسلام، ونحن لا نشكُّ في أنَّ الصِّلة قد اشتدت بين أبي العلاء وبين النصارى، قبل رحلته إلى بغداد، بحيث استطاع أن يدرس دينهم ودين اليهود ويُناقشهم فيهما؛ فإنَّ حياته بعد رجوعه من بغداد لم تكن حياة طَلَبٍ وتعلُّم، وإنَّما كانت حياة درس وتعليم، ثُمَّ هو لم يدرس مع المسلمين كتب النصارى واليهود، وإنَّما هو دَرَس اللغة وآدابها. ولو أنَّه دَرَس معهم شيئًا من الدين

لحدَّثنا به التاريخ، وإذا لم يكن بدٌّ من ذلك فأبو العلاء لم يدرس النصرانية واليهودية في المعرة؛ لأنَّ حياتها العلمية لم تكن تسمح بذلك، فلا شكَّ في أنَّه قد درس هاتين الديانتين في أسفاره الأولى، فإمَّا أن يكون ذلك في أنطاكية، وإمَّا أن يكون في اللاذقية.

أمَّا نحن فنرجح أنَّه درسهما في اللاذقية لأمرين؛ أحدهما: رواية المؤرِّخَيْن اللذَيْن أشرنا إليهما آنفًا، والآخر: بيتان رواهما ياقوت في معجم البلدان عند كلامه عن اللاذقية، قال: وقال المعري «الملحد»:

في اللاذقية فتنةٌ ما بين أحمد والمسيح
قس يعالج دلبة والشيخ من حنق يصيح

وتكملة هذين فيما يرويه غير ياقوت قوله:

كلٌّ يُعزِّز دينه يا ليت شعري ما الصحيح؟!

فإنْ صحَّ ما روى ياقوت فقد أصاب الشَّكُّ الذي ذكره القفطي والذهبي أبا العلاء باللاذقية حين نزل الدير، وسمع من أهله التوراة والإنجيل، ومن رهبانه آراء الفلاسفة.

وكانت اللاذقية حين زارها أبو العلاء في أيدي الرُّوم، قال ياقوت: وكان للمسلمين بها مسجدٌ ومؤذن وقاضٍ، فإذا أذَّن مؤذنهم دق الروم نواقيسهم كيادًا لهم.

فهذه الحال التي أنطقت أبا العلاء بهذه الأبيات، وهي لا تُنطِقه بها حتى تَحمِله على تفكير ينتهي به إلى الشك والارتياب، وهذا التفكير يقتضي من قِبَل أبي العلاء درسًا وعنايةً، فلا شك في أنَّ مرجليوث لم يُوفَّق فيما ظن إلى الصواب.

وصل أبو العلاء إلى طرابلس،[٦] قال المؤرخون: وكانت بها مكتبةٌ كبيرة، وقفها أهل اليسار، فدرس منها أبو العلاء ما شاء، ثم عاد إلى معرَّة النُّعمان.

هذه هي جملة ما حفظ التَّاريخ من سيرة أبي العلاء في الدرس، درس على أبيه، ثم انتقل إلى حاضرة إقليمه، فدرس على علمائها، ثم رحل إلى مدينتين من مدن الروم فدرس فيهما، ثم إلى طرابلس، ثم عاد إلى بلده. وقد قال أبو العلاء في بعض رسائله إنَّه

[٦] انظر أبا العلاء وما إليه للميمني ص٦٨.

لم يحتَجْ بعد العشرين إلى أن يأخذ العلم عن أحد في الشام ولا في العراق. وأبو العلاء عندنا صادقٌ إذا حدَّث عن نفسه، وليس في هذا الحديث من العجب ما يدعو إلى الشك فيه، فإنَّ عشرين سنةً يقضيها الفتى الذكي الفطن منقطعًا للعلم والتحصيل في بلده، وفي غيره من حواضر المسلمين والروم، تكفي لأن تُكَوِّن منه رجلًا قد أتمَّ الدَّرس، وفرغ من الطلب، فلم يبقَ له إلا أن يحيا حياةً علميةً مستقلة، لا يحتاج إلى مرشدٍ ولا مؤدبٍ إلا الدهر وحوادث الأيام ودرسه الخاص. نعم؛ إنَّ أبا العلاء لم يبدأ في الدرس يومَ وُلِد، ولكن عصر الطفولة ربما كان أحسن عصور التعلم؛[٧] لأنَّ الطفل يتلقى فيه دروسه المكونة لنفسه عن الطبيعة الساذجة، من غير ما تكلفٍ ولا تعمق، وإذا كان أبو العلاء قد أتم الدرس والتحصيل في سن العشرين فلا شك في أنَّ سنة ثلاث وثمانين وثلاثمائة، لم تُظِلَّه حتى كان وادعًا في المعرَّة يعيش عيشةً غير عيشة التلميذ.

موت أبيه

لقد مضينا في تفصيل الدرس الذي درسه أبو العلاء، حتى بلغنا به سن العشرين، وكان من الحقِّ أن نقف به عند الرابعة عشرة من عمره، على قبر أبيه الذي مات سنة سبعٍ وسبعين وثلاثمائةٍ، ولكنَّا أحببنا أن يطَّرد القول في درسه على نَسَقٍ واحدٍ، حتى إذا فرغنا منه عدنا إلى هذه الفاجعة، التي فجعته ناشئًا، ودهمته أحوج ما يكون إلى المُعِين؛ لقد فقد أبو العلاء بصره، فكان أحوج إلى أبيه من غيره؛ ليغذوه ويقضي حاجه، وليسد خلته، ويذود الطارقات عنه، ولكن الدهر أبى إلا أن يسلبه هذا الوزر الذي كان يلجأ إليه، والمعقل الذي كان يعتصم به، ويتركه نهب الحوادث تدهمه وتُغِير عليه، من غير أن يجد له عليها عونًا ولا نصيرًا.

على أنَّ فَقْدَ أبي العلاء والده في هذه السن لم يكن ليؤذيه من هذا الوجه وحده، فربما استطاع أن يتعزى عن أبيه بأخواله، الذين أحسنوا الرعاية لحقه، ولكنَّه يحفظ في قلبه تذكار ما عهد من بر أبيه به، وحنوه عليه، وهو الذي كان منه في صباه مكان الأدب والأستاذ معًا؛ فقد تعهَّد جسمه وعقله وخلقه بالتربية والتنشئ، فصاغه على مثاله ما

[٧] يُلاحظ أن ما يُروى من نبوغ أبي العلاء في هذه السن ليس بدعًا من حال النابغين، ومن قرأ حياة بسكال الفرنسي عرف أن أبا العلاء لم يجاوز العادة ولم يعدُ الطور المألوف.

استطاع، وأشربه أخلاقه وخلاله، وكل ذلك يترك في النفس ذات الحس القوي والشعور الصادق أثرًا غير قليلٍ.

رثى أبو العلاء والده لما مات بقصيدةٍ أثبتها في سقط الزند، تمثل ما فرض من شعر الصبا، وتحدث بما آل إليه أمره، من شك واضطرابٍ، ومن بغض للدنيا، وافتنان في ذمها، ولكنَّها مع ذلك في حاجة إلى كثير من شدة الأسر وإحكام التركيب، ومن صفاء الرونق وجمال الأسلوب، ومن صدق التعبير عمَّا في قلبه من الحزن على أبيه والأسى لفقده.

فإنَّ تكلف الغريب والرغبة في البديع، والحرص على محاكاة الفحول، والاجتهاد في إظهار علمه ومقدرته، كل ذلك قد جعل شعره في هذه القصيدة لا يكاد يُعبِّر إلا عن فصاحة لسانه، وقوة حافظته وقدرته على النظم دون ما في قلبه من تأثرٍ أو وَجْد.

مطلع هذه القصيدة قوله:

نقمت الرضا حتى على ضاحك المزن	فلا جادني إلا عبوسٌ من الدجن
فليت فمي إن شام سني تبسمي	فم الطعنة النجلاء تدمي بلا سن
كأن ثناياه أوانس يُبتغَى	لها حسن ذكرٍ بالصيانة والسجن

فانظر كيف اتخذ للتعبير عن سخطه صورًا ثلاثًا ليس فيهن صورةٌ تصلح أن تكون شعرًا؛ فإنَّه أثبت في البيت الأول أنَّه لا يرضى عن شيءٍ، حتى السَّحاب الضاحك المبتسم، وتمنى ألا يجوده من الدجن إلا العبوس المظلم، وليس في هذا كبير عناء، فما كان السَّحاب الضاحك أحق الأشياء بالرضا حتى يكون انصرافه عنه دليلًا على بلوغه أقصى منازل السخط والاشمئزاز، ولا سيما وهو مكفوفٌ لا يعرف جمال هذا السحاب، ولا يُقدِّر الابتهاج بمنظره، وليس السحاب العابس المظلم بأشد ما يصيب النَّاس من الشر حتى يكون تمنيه إياه دليلًا على بغضه لصفو الحياة، بل قد يكون هذا السَّحاب خيرًا حين تجود الأرض بما يكسوها من الزهر ألوانًا، ويخرج منها من النبت فنونًا، والجدب المطلق شرٌّ منه في كل حال. ثم انظر إلى الصورة التي مثلها في البيت الثاني حين تمنى إن ابتسم أن يكون فمه كفم الطعنة النجلاء، تفيض بالدم وليس لها سنٌّ؛ فإنَّها صورة متكلفة متعملة لا تطمئن النفس إلى موضعها من الدلالة على شدة الحزن. وكذلك الصورة الثالثة ليست أدل على ما أراد من صاحبتيها، إنَّما هي تشبيهٌ لم ينبعث عن قلبٍ أسفٍ ولا نفس حزينةٍ، ولا خيال محسن للتأليف؛ شبَّه ثناياه بالحسان حرصن على الاحتجاب؛ إيثارًا لحسن الذكر وطيب الأحدوثة؛ يريد أنَّهن لا يبدون عن ابتسام.

ومن الواضح أن ليس لهذا التشبيه من الجودة حظٌّ، وانظر إلى لفظ السجن كيف وضعه إلى الصيانة فأبى الاستقرار؛ لأنه يشعر بالمهانة والذل، وتلك تشعر بالكرامة والعزة، ولكن هذا الصبي الناشئ لم يرد لا أن يقرض شعرًا في رثاء أبيه، وأن يملأه بفنون البديع وألوان التشبيه، سواء وصف الشعر حزنه حقًّا أم كان بينه وبين صدق الدلالة عليه أمدٌ بعيد. انتقل أبو العلاء من هذه الصورة التي أراد أن يمثل بها حزنه، إلى موضوع القصيدة وهو موت أبيه، فقال:

أبي حكمت فيه الليالي ولم تزل　　رماح المنايا قادراتٍ على الطعن

فانظر إلى الشطر الأول، كيف قصر عن الدلالة على ما يريد من موت أبيه، لولا هذه الزيادة التي أوردها مورد المثل، فقد تحكم الليالي في المرء بالخير والشر كما تحكم فيه بالموت، فلولا قوله: «لم تزل رماح المنايا قادراتٍ على الطعن» لما فهمنا نوع الحكم الذي أمضته الليالي في أبيه، وقد كان له عن ذلك منصرفٌ، لولا أنه لما يبلُ فنون الشعر، ولما يتعود الخروج من مضايقها، على أنَّ الصورة التي أورد بها موت أبيه، أشد ما تكون حاجةً إلى الروعة؛ فإنها — كما ترى — مألوفةٌ قد جرى لفظها على الألسنة، وكثر حضورها في الأذهان، ثم أخذ يصف أباه ويذكر من خلاله ما يحمل على الأسف عليه، فقال:

مضى طاهر الجثمان والنفس والكرى　　وسهد المنى والجيب والذيل والرُّدْن

فليت شعري إذا طهر جسمه ونفسه، وعف نومه وسهده، فأي حاجة له إلى أن يُوصَف بطهارة الجيب، وطهارة الذيل، وطهارة الردن؟! أليس هذا نوعًا من الإسهاب الذي لا خير فيه، ولا حاجة إليه لو لم تستتبعه استقامة الوزن والقافية؟! على أنَّ أبا العلاء إن فاتته الإجادة في هذه الأبيات فقد أحسن إحسانًا لا بأس به في قوله يصف وقار أبيه:

فيا ليت شعري هل يَخِفُّ وقاره　　إذا صار أحدٌ في القيامة كالعِهْنِ
وهل يرد الحوض الرويَّ مبادرًا　　مع النَّاس أم يخشى الزحام فيستأني

حِـجًـا زاده مـن جـرأةٍ وسـمـاحـةٍ   وبعض الحِجَا يدعو إلى البخل والجبن

لا بأس بهذه الصورة التي مثَّل بها وقار الشيخ يوم القيامة، وقد اضطرب كلُّ شيء، فلم يستقر له قرارٌ، لولا أن تكلف النظم ظاهر؛ فإن تسكين الحاء من أحدٍ أمر لا حاجة إليه، مع كثرة أسماء الجبال في اللغة العربية، وكذلك لفظ القيامة قلقٌ غير مطمئن، ولم يَكَدْ أبو العلاء يصل إلى هذا الموضع من قصيدته، حتى أخذ شعره ينمُّ عليه بسوء رأيه في الدنيا، فافتنَّ في ذَمِّها والنعي عليها، وكانت هذه القصيدة بادرةً تنبئ بما سيئول إليه أمره، ومقدمةً تدل على ما سينتهي إليه في نظم اللزوميات.

استنزل على الدنيا غضبة الله، وكنَّاها بأمِّ دَفْرٍ، وبهذه الكنية دعاها في شعره ونثره إلى أن مات، ثم تكلَّف في وصفها وتشبيهها بالمرأة، فجعل النهار محيَّاها، والشمس جمالها، والليل شعرها الفاحم، والثريا والسماكين شيبها الناجم فيه، ثم عرَّض بأن الدنيا زانية تئد أولادها خشية أن تفتضح بهم، وذلك رأي فصَّله غير مرةٍ في اللزوميات، ثم بين حرص الكائنات الحية على النفس، فلم يُفرِّق في ذلك بين الإنسان والحيوان والطير، ولا بين العامة والخاصة والأنبياء، وذلك أيضًا رأيٌ له في اللزوميات. ثم عاد إلى أبيه، فهنأه بمنزله الجديد، وأظهر الشكَّ الشديد في مصير النَّاس بعد الموت، فقال:

طلبتُ يقينًا من جهينة عنهم   ولن تخبريني يا جُهينُ سوى الظنِّ
فـإن تـعـهـديـنـي لا أزال مـسـائـلًا   فإنيَ لم أُعطَ الصحيح فأستغني

وهذا الشكُّ أظهرُ أوصاف أبي العلاء في شعره الفني والفلسفي، كما سترى في المقالة الثالثة، ثم لم يزل يذكر أباه بالخير يُسهل مرةً ويُحزن أخرى، حتى قال:

ونـادبةٌ في مسمعي كلُّ قينةٍ   تغرِّدُ باللحن البريء عن اللحن

فذكر بهذا البيت معنى له ردَّده غير مرةٍ، ولكنه تكلَّف فيه هنا هذا الجناس الثقيل، فأنت ترى أنَّ هذه القصيدة تخلو خلوًّا تامًّا من الدلالة على حزن قد ملك قلب الشاعر ولسانه، واستأثر بنفسه ووجدانه، ولسنا ننكر على أبي العلاء هذا الحزن، ولكن ننكر دلالة هذه القصيدة عليه، ثم إنَّ لك من هذه القصيدة ما ينبئك بمستقبل هذا الصبيِّ، وما سيأخذ نفسه به من الشدة والعنف في كل شيء؛ فهو شديدٌ في لفظه، شديدٌ في معناه،

شديدٌ في سيرته. وعلى الجملة تُمثِّل لنا هذه القصيدةُ حياةَ أبي العلاء العقلية في سن الرابعة عشرة، وتدلنا على أنه سيكون على حظٍّ موفور، من إتقان النظم المتكلَّفِ، وإجادة الصناعة المتعملة، ورواية الشيء الكثير من اللغة، والإحاطة بالشيء الموفور من أساليبها. ثم هي بعد ذلك كله، تدل على أنَّ دراسته اللغوية قد كانت مثقفةً محكمةً، فإنا لا نعرف أن تكلفه قد اضطره إلى لحنة منكرة، أو غلطةٍ شنيعة، وإنْ كان قد وضع «أم» بإزاء «هل»، وللناس فيها قول كثيرٌ.

الآن وقد مثلنا حياة الشاعر في طوره الأول، إلى أنْ بلغ عشرين سنةً ننتقل إلى بقية أيامه، بعد أنْ نلاحظ طائفة المؤثرات التي كوَّنت نفسَه، وأعدَّتها لاستقبال ما سيلقاه من حوادث الدهر؛ فهو لم يبلغ الرابعة حتى ذهب بصره، ولم يبلغ الرابعة عشرة حتى فَقَدَ أباه. وذلك كل ما يحفظه التَّاريخ من مصائبه الكبرى في هذا الطور، ثم هو بعد ذلك قد أتقن الدرس اللغوي على أبيه؛ فتأثَّر بعلمه وأخلاقه معًا، ثم رحل إلى حلب فأخذ عن شيوخها، وتأثر بما لهم من علم وأدب، وبما في المدينة من حضارة ومدنية، وكان مقيمًا فيها عند أخواله، فلقي من حنانهم عليه وبرِّهم به ما ترك في نفسه أثرًا صالحًا، واستأنف الرحلة بعد ذلك إلى مدينتين روميتين، هما إنطاكية واللاذقية، فدرس فيهما الكتب، ولقي فيهما النصارى، وسمع مقالات الفلاسفة، وشهد آثار الحضارة الإغريقية، ثم انتقل إلى طرابلس،[٨] فوعى ما شاء الله أنْ يعي، مما اشتملت عليه مكتبتها الكبرى، من العلم على اختلاف فنونه، وعاد بعد ذلك إلى المعرة وقد فقد أباه، وليس له من يقوم بأمره.

الطور الثاني من حياته

بقي أبو العلاء في المعرَّة، من سنة ثلاث وثمانين وثلاثمائة، إلى سنة ثمانٍ وتسعين وثلاثمائة؛ أي خمس عشرة سنة، لا يحدثنا عنه التَّاريخ فيها بشيءٍ، ولا يبين لنا كيف كان يقضي يومه وليله. ولا شك أنه قد عاش في هذه الأيام عيشة الشعراء، يقرض الشعر، ويجالس من حضره من ظرفاء قومه، وهو في كل ذلك لا يسعى إلى التماس عيشٍ، ولا إلى اكتساب قوت، فقد كانت له ثروةٌ ضئيلةٌ تقوم بحاجاته، وهي ثلاثون دينارًا في السنة،

[٨] انظر ص١٤٧ من ذكرى أبي العلاء.

يغلها عليه وقفٌ لقومه، وقد خصص نصفها لخادمه فهو يعيش بخمسة عشر دينارًا؛ أي سبعة جنيهات ونصف يقضي منها حاجاته طول العام، لا يشك التَّاريخ في ذلك، ومن الواضح أنَّ هذا المقدار لا يكاد يسدُّ حاجة أشدِّ النَّاس بؤسًا وأكثرهم فقرًا. ولقد كان من اليسير على أبي العلاء أنْ يرتزق بشعره ولكنه لم يفعل، وآثر الفقر وضيق ذات اليد على الثروة يُراقُ في سبيلها ماء الوجه، ويُحتمَل في تحصيلها ذل السؤال. وهنا تظهر آثار ما ورث عن أسرته وقبيلته من خلق العزة، فإن هذه الآثار حين أُنضمَّت إليها فطرته السليمة، ودراسته الفلسفية الصحيحة، أغلت عليه قيمته، ومنعته من ابتذالها، فكره أنْ يكون كغيره من الشعراء يصوغ الأكاذيب ليتوِّجَ بها طائفةً من المتغلبين الذين يظلمون الناس، ويسلبون أموالهم لينفقوها في أهوائهم وملذاتهم. كره أبو العلاء ذلك، ولا شك في أنه تصور شيئين عندما خطر له خاطر التكسب بالشعر:

أحدهما: بشاعة الكذب، وقبح أثره في نفس الكاذب ونفس المكذوب عليه؛ فإن الكاذب إذا اطمأن إلى هذا الخلق، اعتاد الجراءة الخطرة ولم تكن للحياة في نفسه قيمة، فهو يستحلُّ كل شيء للحصول على ما يريد. وكذلك المكذوب عليه إذا سمع ما يُصاغُ في مدحه، من طوال القصائد غَرَّه ذلك وأغراه بما هو فيه من ظلمٍ وجورٍ، وقتل في نفسه ما عسى أنْ يكون لها من حسٍّ أو شعور، وخيل إليه نقيصته فضيلةً، ومذمته محمدةً، ونكره عرفًا، فكانت حياته شرًّا على نفسه وعلى الناس.

وكذلك الذين يسمعون مدح الظلمة والثناء على المفسدين، يخدعهم ما يسمعون، فيكذبون أنفسهم، ويصدقون الشعراء، فإن كان لهم من الفطنة والذكاء ما يمنعهم من ذلك، فإن اليأس يدركهم لا محالة؛ إذ يرون ظلمًا يُمدَح، وجورًا يُعظَّم، وفسادًا يُثنَى عليه.

الثاني: أنَّ ما يفيده من التكسب في الشعر إنما هو مال حرامٌ قد استُحِلَّ ظلمًا، وربما كان صاحبه مضطرًّا إليه، وربما كان رزق صغارٍ ضعفاء أو امرأةٍ عاجزة، ولا شك في أنَّ أصحابه لم يسلموه إلا كارهين، لم تطب عنه نفوسهم ولم تسمح به قلوبهم، ولعل مغتصبه يلتذ به، وصاحبه ينفق الليل في لعنه واستعداء القضاء عليه، ولن ترى أقسى قلبًا ولا أغلظ كبدًا، ولا أكدر طبعًا ولا أفسد مزاجًا، من رجل يستمدُّ لذته من ألم الناس، وراحته من كدهم، وسعادته مما يحيط بهم من ألوان الشقاء. كل هذه الخواطر خطرت لأبي العلاء، حين عرض له التكسب بالشعر، فصادفت منه نفسًا أبية، وقلبًا رحيمًا، ومزاجًا معتدلًا، ورجلًا مستعدًّا للزهد، فصرفته عما تهالك النَّاس

عليه وجعلته أعجوبة أيامه؛ فإنا لا نعرف شاعرًا في تلك الأيام استكبر على التكسب بالشعر، بل نكاد لا نعرف للشعراء غرضًا واضحًا من شعرهم أكثر من التماس العيش به. نعم؛ إنَّ أبا العلاء حين امتنع عن التكسب بالشعر لم يكن للناس قدوة، ولم يستطع أنْ يمحو هذه الرذيلة، ولكن الرجل لا يُؤخَذ إلا بفعله، وليس عليه إذا صلُحَت سيرته ذنب المفسدين من الناس.

ولقد ظن مرجليوث أنَّ أبا العلاء تكسَّب بشعره في طوره الأول، وخُيِّل إليه أنه مدح سعد الدولة ومدح خصومه من قُوَّاد الفاطميين، ولكنه لم يستطع أنْ يُقِيم على ذلك برهانًا، ولا أنْ يثبته بدليل. أما نحن، فأبو العلاء عندنا أصدق من مرجليوث، وهو قد حدثنا في مقدمة سقط الزند،[٩] أنه لم يمدح أحدًا ولم يستفد بشعره مالًا، فإن كان قد ورد في ديوانه شيء من المدح وكذبه فإنما ذهب إليه مذهب الرياضة وتمرين القوة الشعرية؛[١٠] ولذلك لا تجد في مدائحه أسماء معروفةً للأمراء الحمدانيين والعبيديين في عصره، على أنه قد وهب مدائحه هبةً عادلة، فجعل ما يصلح منها لله وقفًا على تمجيده وتعظيمه، وما يصلح للناس وقفًا على أشد الأخيار استحقاقًا له، واستقال الله مما لا يصلح لشيء، على أنَّ لأبي العلاء مدائح هي مستثناةٌ من هذا كله، وهي التي بعث بها إلى أصدقائه جوابًا عما بعثوا إليه من قصائدهم أو نحو ذلك؛ فهذه القصائد لم يعتذر منها أبو العلاء، بل ذكرها في ديوانه وبيَّن أسبابها والأشخاص الذين أُرسِلت إليهم، وإنْ كان قد منعه الحياء من أنْ يذكر مدائحهم له وقصائدهم فيه. وجملة القول أنَّ الوراثة وخلق الحياء وكبر النفس والأنفة من الكذب والرحمة بالضعفاء قد اشتركت في حرمان أبي العلاء لذة التكسب بالشعر في طور شبيبته.

شهد أبو العلاء في أثناء إقامته بالمعرة ما فصلناه في المقالة الأولى، من الفتن العظيمة والحروب الهائلة بين الحمدانية والفاطمية والروم، وقد كانت هذه الفتن بين سنة اثنتين وثمانين وثلاثمائةٍ إلى سنة ست وثمانين وثلاثمائة، وهي السنة التي مات فيها العزيز صاحب مصر.

وقد قدمنا أنَّ أبا الحسن الحسين بن علي المغربي، كاتب بكجور رحل إلى العزيز، بعد أنْ قتل أبو الفضائل صاحبَه، فأغراه بأخذ حلب، ودبَّر له تلك الحروب التي كانت

[٩] المقدمة ص٨ من شرح التنوير طبع المطبعة العالمية بمصر.

[١٠] إلا أن يكون من هذه الأسماء سعيد أبو الفضائل صاحب حلب الذي قدمنا ذكره، وما أقطع بذلك.

شرًّا على حلب ومصر معًا، وستعرف عند الكلام على رسائل أبي العلاء، أنه كتب رسالتين إلى أبي القاسم، المعروف بالوزير المغربي، وهو ابن أبي الحسن هذا، إحداهما رسالة المنيح والأخرى رسالة الإغريض، فلِمَ كتب إليه هاتين الرسالتين؟

أما رسالة الإغريض فقد كتبها إليه تقريظًا لكتابٍ اختصر به إصلاح المنطق لابن السكيت، وأما الأولى فهي التي نجهل موضوعها، وقد عُنِي مرجليوث نفسه، بالبحث عن الغرض الذي كُتِبت فيه فلم يظفر بطائل؛ ذلك أنَّ مرجليوث يجهل الوزير المغربي، فلا يعرف أكتبَ أبو العلاء إلى أبي القاسم أم إلى أبيه، وهل كلا الرجلين يُلقَّب بالوزير المغربي؟ أهما شخصٌ واحدٌ أم شخصان؟

كل هذه مسائل لم يستطع مرجليوث أنْ يجزم فيها بشيءٍ. ولما كان لا يرتاب في أنَّ المغربي الذي يجهل حقيقة اسمه وشخصه، قد أغرى العزيز بأخذ حلب فقد ظن أنَّ رسالة المنيح التي كتبها أبو العلاء إلى الوزير المغربي إنما هي رسالة سياسيةٌ تتصل بما بين حلب ومصر من الفتنة، وانتقل من ذلك إلى ترجيح أنَّ المعرة قد كانت تميل إلى مصر، وأنَّ أهلها قد ندبوا أبا العلاء للإجابة عن رسالةٍ سياسية كتبها إليهم هذا الوزير.

والحقيقة أنَّ المسألة تحتاج إلى عناءٍ كثير؛ لغموض الرسالة التي كتبها أبو العلاء، وضياع الرسالة التي كتبها المغربي؛ فإنا لا نعرف في رسالة أبي العلاء إلا مدح الوزير، والافتنان به في الثناء على أدبه، وأنَّ أهل المعرة فرحوا برسالته، وأنه عاجزٌ عن توفية حقها من الثناء، وعن أن يجيب عليها بما هي أهلٌ له، ولا شيء أكثر من ذلك. لكنا لا نشك في أنَّ الوزير المغربي إنما يُطلَق على أبي القاسم وحده لا على أبيه،[11] وفي أنَّ أبا القاسم هذا، قد كان طريد المصريين قتلوا أباه ونكبوا أسرته، فخرج يؤلب عليهم عرب الشام، وظفر من ذلك بالشيء الكثير، ثم زار بغداد والموصل في خطوبٍ لا حاجة لنا إلى شرحها الآن، ومات سنة سبع عشرة وأربعمائةٍ، وهو مغضوب عليه من خلفاء مصر وبغداد جميعًا. وقد وُلِد أبو القاسم هذا سنة سبعين وثلاثمائة، فكان في أيام الحروب التي دبرها أبوه أصغر من أنْ يتناول المسائل السياسية، وألَّف كتابه الذي قرظه أبو العلاء، سنة سبعٍ وثمانين وثلاثمائةٍ؛ أي في ولاية الحاكم، فلا شك في أنه لم يكتب إلى أبي العلاء وقومه أيام العزيز؛ أي: لم يكتب إليهم ليستخفَّهم إلى نصر المصريين، فإن

[11] انظر أبا العلاء وما إليه للميمني ص٩٧.

كان قد كتب إليهم أيام الحاكم فقد عرفنا أنه كان مغاضبًا لهذا الخليفة، فلا شك إذن في أنه كتب إليهم، يؤلبهم عليه إذا كانت رسالته سياسيةً.

ونحن نُرجِّح أنَّ هذه الرسالة لم تتناول السياسة أو على أقلِّ تقدير، لم تتناول السياسة المصرية، وأكثر ظننا أنَّ رسالةً أدبيةً كُتِبت إلى أبي العلاء فأجاب عنها، فإن كان قد ذكر أهل المعرة فتلك عادةٌ له في كثيرٍ من رسائله؛ لذلك نميل إلى أنَّ أبا العلاء لم يتناول سياسة مصر وحلب في طوره الأول والثاني إلى أن ارتحل إلى بغداد سنة ثمانٍ وتسعين وثلاثمائة كما سترى بعد قليل.

وقد اتفق أكثر المؤرخين الذين كتبوا عن أبي العلاء، على أنه كان في أثناء شبيبته في المعرة يجالس الظرفاء، ويتصرف في فنون الهزل والجد، ويلعب النرد والشطرنج، ويقول إنه يحمد الله على العمى كما يحمده غيره على البصر.

فأما مجالسته للظرفاء وتصرفه في الهزل والجد، فأمرٌ ليس فيه نكيرٌ عليه، بعد أنْ عرفنا ذكاء الشاعر وفطنته ونبوغه في فن الشعر، وأما لعبه النرد والشطرنج، فيحتاج إلى شيء من التحقيق، وما نشك في إحدى اثنتين: إما أنْ تكون الرواية مكذوبةً مصدرها المبالغة والإغراق، فيما شاع من ذكاء الرجل وقوة حسه، وصدق فطنته، وإما أنْ يكون لعبه للشطرنج قد كان بأحجارٍ معلمة تميزها الأيدي، وذلك شيءٌ لم نصل إلى معرفته الآن، وربما كان يلعب الشطرنج بلسانه كما يلعبه أهل الغرب الآن برسائل البرق والبريد. فأما حمده الله على العمى كما يحمده غيره على البصر، فلا يدل إلا على ثقة عقله، واطمئنان نفسه إلى هذه الحياة، واحتماله ما فيها من خيرٍ وشرٍّ، حين عرف أنَّ الحزن والتفجع لا يغنيان عن المرء شيئًا، وأنَّ الأسف لا يرد فائتًا، ولا يستدرك فارطًا؛ فهي كلمة تسلية وعزاء أكثر من أنْ تكون إخبارًا صادقًا، فإن ذهاب بصره لم يزل يثير في نفسه شيئًا من الحزن، ويكلفه ألوانًا خاصة من الشدة، حتى في أيام حكمته وفلسفته.

روى القفطي أنه كان يحب الاستتار في كل شيء، ويقول: إنَّ العمى عورةٌ فيجب ألا يظهر النَّاس عليه؛ لذلك اتخذ له نفقًا يأكل فيه على غير مرأى، حتى من خادمه الذي ارتفعت بينه وبينه الكلفة وزال الحجاب. قال القفطي: وقد أكل ذات يومٍ دبسًا، فسقطت قطرةٌ منه على صدره، وهو لا يدري، فلما خرج للدرس رأى الطلاب ذلك، فقال له بعضهم: يا سيِّدي، أكلت دبسًا؟ فأسرع بيده إلى صدره، وقال: نعم؛ لعن الله الشره. فهذا يدل على أنه لم يكن يرى العمى خيرًا، وإنْ تحدَّث بذلك غير مرة، نعم إنه قد تعزى

عنه وصبر عليه، وكان يذكر نفسه بالضرير، ولكن ذلك ليس إلا أثرًا من آثار اطمئنانه الفلسفي كما قدمنا.

والظاهر أنَّ هذه الحياة التي احتملها أبو العلاء في المعرة، قد ثقلت عليه فملها، ورأى أنها لا تصلح له، وأنَّ نفسه لا تستطيع أنْ تطمئن إلى عيش ملؤه الخمول وقلة العمل، وأنَّ المعرة لا تحتوي من العلم على ما يحتاج إليه، وكذلك مدن الشام، وأنَّ بغداد هي دار العلم وموطن الأدب والفلسفة، فإذا رحل فمن اليسير أنْ يجد ما يحتاج إليه من العلم والأدب، ومن الفلسفة والحكمة، وهو بعد ذلك يغالي بنفسه، ولعله كان يطمع في الشهرة والصيت البعيد، وليس إلى ذلك من سبيل إلا بغداد.

وقد ذكر مؤرخوه أنه إنما سافر إلى بغداد شاكيًا، تعرض صاحب حلب لما في يده من الوقف الضئيل، وقد قدمنا ما في ذلك من الشك عندنا وعند مرجليوث وسلامون.

ونحن نعتقد أنَّ حب العلم، وطلب الشهرة وسعة العيش، وبغض الحياة السياسية بحلب وما آلت إليه من الاختلاف والفتن، هي التي كوَّنت في نفس أبي العلاء عزمه على الرحلة عن بلاد الشام إلى بلاد العراق.

رحلته إلى بغداد: مدينة بغداد

في سنة خمس وأربعين ومائة للهجرة شرع أمير المؤمنين المنصور العباسي في إقامة مدينةٍ يتخذها حاضرة لملكه، حين تأذى بالهاشمية التي أقامها أخوه أبو العباس السفاح، قال ياقوت: وكان أهل الكوفة يفسدون عليه جنده، فأراد فراقهم، وفي سنة تسع وأربعين ومائة تم بناء المدينة، فانتقل إليها المنصور، وأصبحت حاضرة العالم الإسلامي، الذي خضع لبني العباس بالفعل أو بالاسم، إلى أنْ سقطت في أيدي التتار سنة ست وخمسين وستمائة.

وفيما بين إقامة المنصور لها وإسقاط التتار إياها، اختلفت عليها أطوار رقيٍّ وانحطاط في كل شيء، فكانت حين أقامها المنصور مدينة جميلة عظيمة العمران، تزدان بقصر الخلافة والقبة الخضراء وغيرها، من رفيع البناء.

وقد وفر عليها المنصور أسباب النعمة والترف، فساق إليها الماء ينفذ إلى الدور والدروب، حتى لا يتكلف أهلها الاستقاء من النهر، ولم تمضِ عليها سنون حتى ضخم عمرانها، وتجاوزت خططها ما أحاط بها من السُّور، وأصبحت مقر الأسرة المالكة من بني العباس، ومقام الأشراف من العرب والفرس، وملتقى التجار من أنحاء البلاد الإسلامية،

وكعبةً يقصد إليها الشعراء والعلماء من اللغويين والرواة، ومن الفقهاء والمحدثين، ومن الأطباء والمنجمين، ومن التراجمة والمعربين.

وكان سلطان بني العباس يقوى بحسن بلائهم في جهاد الروم، فينشأ عن قوة الدولة السياسية أمن البلاد وانتظام الجباية، فيكثر ما يُحمَل إلى بغداد من الأموال، وإنما كان يُحمَل إليها ضرائب العالم الإسلامي كله، حاشا بلاد الأندلس، فكانت الأموال الكثيرة والقوة السياسية العظيمة، تستهوي أفئدة النَّاس إلى بغداد، فيأتون إليها، ومنهم من يلتمس بها المقام لتحصيل القُوت بالتجارة والصناعة، ومنهم من يطلب حياة المناصب والدواوين، ومنهم من يبتغي الصِّيت بالعلم والأدب، ومنهم من يريد أنْ يلم بالمدينة ريثما ينشد الخليفةَ أو أحدَ أعوانه قصيدةً تملأ يديه بالمال، ثم ينقلب إلى أهله راضيًا مسرورًا.

والمدينة بعد قائمةٌ على الجانب الغربي لدجلة، وهي طيبة الهواء، صافية الجو، نقية أديم الشمس، فلما زهت وزارة البرامكة وعظم سلطانهم، بنى جعفر بن يحيى في أيام الرشيد قصرًا فخمًا في الجانب الشرقي للنهر، وإنما أراد أنْ ينفرد فيه لألوان لهوه وخلاعته فيما يقول المؤرخون، ولإظهار سلطانه وتدبير أمره فيما نعتقد، فلما أحس جعفرٌ من الرشيد سوء الظن، وخشي أنْ يسوءه مكان هذا القصر، زعم له أنه إنما بناه للمأمون، فقبل الرشيد منه، وكان هذا القصر السبب الأول في إقامة العمارات الضخمة على الجانب الشرقي لدجلة، فأقام المعتضد التاج، وأتمه المكتفي وانتقل الخلفاء إليه حينًا، كما أنَّ اتساع العمران ببغداد وازدحام السكان فيها، وحشد النَّاس إليها من أطراف الأرض زَهَّد فيها الخلفاء، فبنى المعتصم «سُرَّ مَن رأى»، وأقام بها الخلفاء حينًا. على أنَّ ضعف السلطان العباسي وقوة المتغلبين من التُّرك والديلم، ثم كثرة الفتن التي نشأت عن تشغيب الجند، وثورات الحنابلة، والخلاف بين السنيَّة والشيعة، وانهماك الخلفاء والملوك في اللذة، وكسلهم عن العناية بالقصور الضخمة، والصروح الفخمة التي أقامها المنصور وبَنُوه، كل هذه الأسباب أصابت بغداد بشيء من التخريب غير قليل. ولكن ما أصابها من النكبات على كثرتها — وإنْ غيَّر رسومَها وشوَّه محاسنَها — لم يُغيِّر شيئًا من بنائها الخياليِّ، الذي كان في نفوس العالم الإسلامي كافة، فقد بقيت في نفوسهم مدينة العلم، ودار الخلافة، وحاضرة الإسلام. وكان لفظ مدينة السلام إذا أُطلِق مثَّل في نفوس النَّاس صورًا مختلفة هي المثل العليا للرقي عنده، فهو يُمثِّل في نفس التاجر أرقى مُدُن التجارة ثروة، وأحسنها نظامًا، وأكثر أمنًا، وفي العالم أرقى مدن العلم درسًا، وأكثرها عدد علماء نابغين، وأوفرها كتبًا، وكذلك الحال في الأديب وغيره من أصحاب الفنون والصناعات.

فأما الفقهاء والمتكلمون فحدِّث ما شئتَ عن شغفهم ببغداد وهيامهم فيها، وعما كان لهم من مجالس المناظرة والجدال، حدِّث ما شئت ولا تخشَ معترضًا أو مُكذِّبًا، ولكن خَفْ شيئًا واحدًا يمكنُ أنْ ينالك منه ما تكره، وهو ذلك الأسى المؤلم الذي يملأ قلبك إذا ذكرت هذا المجد العلمي القديم الذي اندرس ولم يُورِّثنا إلا الحسرة والأحاديث.

لم تكن الحالة السياسية في بغداد راقيةً أيام أبي العلاء، بل كانت في شرِّ منازلها من الضعف والافتراق؛ خليفةٌ مغلوب على أمره، ومَلِكٌ من بني بويه قد عجز عن تدبير مُلْكِه، وجندٌ لا ينفكُّون في ثورة وهياج لسوء التدبير، وكثرة المطامع وانقطاع الأرزاق.

فأما الحياة العلمية فقد كانت على شدة الاضطراب السياسي غضةً نضرةً، وربما امتاز عصر أبي العلاء بالمجامع العلمية ببغداد، فقد كان للأدباء على اختلافهم مجمعٌ زعيمه الشريف الرضي، ومجمعٌ آخر حول الوزير سابور بن أردشير، الذي خصص الثعالبي في اليتيمة فصلًا لمدحه، وكان هناك مجامع فلسفيةٌ وكلاميةٌ، منها العامة التي يشهدها النَّاسُ كافةً؛ كمجمع الشريف المرتضى، ومنها الخاصة التي لا يشهدها إلا أفرادٌ تآخوا واتفقوا على ألا يحضر اجتماعهم، إلا من نحا نحوهم في الرأي، كالمجمع الذي كان يلتئم يوم الجمعة من كل أسبوع، في بيت أبي أحمد عبد السلام بن الحسين البصري، صاحب الصوت البعيد في علم تقويم البلدان، وكانت المحاضرات العامة تُلقَى على الناس، من أئمة اللغة والفقه والكلام، وحسبك أنْ تعلم أنَّ أبا حامدٍ الإسفراييني، وهو من فقهاء الشافعية، كان يحضر درسَه في الفقه سبعُمائةٍ من الطلبة؛ منهم التلاميذ المتعلمون، والأساتذة المعلِّمون. والرجوع إلى ترجمته في وفيات الأعيان يدلُّك على صحة ما نقول.

أما مجالس المناظرة في الفقه والكلام، فيُمثِّل جلالَ خطرها شعرُ أبي العلاء ونثرُه أحسن تمثيلٍ، وكان ببغداد في عهد أبي العلاء مكتبتان عامتان انفردتا بالشهرة في الآفاق، وبالخلود في التاريخ: إحداهما قديمة أسسها الرشيد وهي بيت الحكمة، والأخرى حديثةٌ أنشأها سابور بن أردشير سنة إحدى وثمانين وثلاثمائة. وقد وصفها ياقوت عند كلامه على محلتها وهي بين السورين، فقال: إنها اشتملت على أصح الكتب وأوثقها في كل فنٍّ، وقلَّما خلا كتابٌ من كتبها من خط إمامٍ معروفٍ، قال: وقد احترقت هذه المكتبة سنة سبع وأربعين وأربعمائة حين دخل السلاجقة بغداد.

ولئن كنا قد أطلنا القول في وصف بغداد فما أدَّينا بعض حقها التاريخي، من حيث هي مدينةٌ كانت منزلتها عند المسلمين في عصر أبي العلاء وقبله أشبه بمنزلة باريس خاصةً، والمدن الكبرى الأوربية عامةً عندنا الآن؛ فإنك لا ترى في العالم الإسلامي كله شابًّا

أتمَّ الدرس في بلده، إلا وهو يتحرَّق شوقًا إلى الرحلة إلى إحدى هذه المدن ليدرس العلم في أصفى موارده، وأعذب مناهله، وكما أنَّ ناسًا يذهبون إلى هذه الحواضر الأوروبية للهو واللعب لا للدرس والتحصيل، فقد كان ناسٌ في تلك العصور، يرحلون إلى بغداد لا يريدون إلا الفسق والمجون.

ومن هنا نُقِل ذمُّ بغداد عن بعض العبَّاد والصالحين، كما يَذمُّ باريسَ بل القاهرةَ طائفةٌ منَّا الآن، وكذلك ذُمَّت بغدادُ بالغلاء، وأنها لا تصلح إلا للمترفين الذين يملكون القناطير المقنطرة، وذمَّها بعضُ الأعراب بأن أهلها متحضرون، وكأن أعرابيًّا دخلها فألجأه الفقرُ إلى خانٍ حقيرٍ، فلما عبثت بجسمه حشرات الفراش ذمَّ المدينةَ كلَّها بكثرة البراغيث.

هذه القيمة التاريخية لبغداد جعلت لها في الآداب خصائص أشبه بالأساطير التي تحيط بتاريخ رومة، فإذا أردت أنْ تعرف تفصيل ذلك فاقرأ ما كُتِب في تاريخ بغداد من الكتب الطوال والقصار، وقد ذكرها ياقوت في معجمه الجغرافي بتفصيل لا بأس به.

إلى هذه المدينة التي مثَّلنا صورتَها في نفوس الناس، وحقيقة حياتها التاريخية، رحل أبو العلاء سنة ثمان وتسعين وثلاثمائة، لتلك الأسباب التي فصَّلناها آنفًا، وقد أثبت ابنُ خلكان وتبعه المرحوم جورجي زيدان بك أنَّ أبا العلاء دخل بغداد مرتين، ولسنا نعرف ذلك في شعر أبي العلاء، ولا في نثره، ولا فيما كتب عنه القفطي والذهبي، وياقوت والصفدي، وهم الذين ينبغي أنْ يعتمد عليهم في تاريخه، وكذلك لم يذكر مرجليوث وسلامون ودائرة المعارف الإسلامية — التي يكتبها المستشرقون — أنه دخلها مرتين، وذكر ذلك الأستاذ هيار الفرنسي في كلمةٍ موجزة كتبها عنه في كتابه المختصر، المعروف بتاريخ الآداب العربية، وكأنه اختصرها من ابن خلكان. والراجح عندنا أنه دخل بغداد آخر سنة ثمان وتسعين وثلاثمائة، فمكث فيها إلى رمضان سنة أربعمائة، فالتبس الأمر على ابن خلكان وقلده هيار وجورجي زيدان بك، من غير بحثٍ ولا تفكير.

والظاهر أنَّ أمَّ أبي العلاء مانعت في سفر ابنها إلى بغداد بادئة الأمر، فلما أفهمها أغراضه قبلت منه وأعانته، وقد أعدَّ له خالُه أبو طاهر سفينةً انحدر بها في الفرات حتى بلغ القادسية،[١٢] وهناك لَقِيَهُ عُمَّالُ السلطانِ فاغتصبوا سفينتَه، واضطروه إلى أنْ يسلك

[١٢] ويقال: الفارسية. انظر كتاب أبي العلاء وما إليه للميمني ص١١٠.

طريقًا مَخُوفَةً إلى بغداد، فلما وصل إليها نَظَمَ قصيدةً قدَّمها إلى أبي حامد الإسفراييني، الذي قدَّمنا ذِكرَه يصف فيها سَفَرَهُ، ويُصوِّر طريقه البرية إلى بغداد، تصويرًا حسنًا ويذكر ظلم عمال السلطان له وجورهم عليه، ويعرض على أبي حامدٍ أخلاقه ويطلب مودَّته ويستعينه على ردِّ سفينته إليه، وفي هذه القصيدة يقول:

لا وَضْعَ للرحَّل إلا بعدَ إيضاعِ فكيف شاهدت إمضائي وإزماعي؟
يا ناقُ جِدِّي فقد أَفْنَتْ أَنَاتُكِ بي صبري وعمري وأحلامي وأنساعي
إذا رأيتِ سوادَ الليل فانْصَلِتي وإن رأيتِ بياضَ الصبح فانْصَاعي
ولا يَهُولَنْكِ سيفٌ للصَّباح بدا فإنَّه للهوادي غيرُ قَطَّاعِ
إلى الرئيسِ الذي إسفارُ طَلْعَتِهِ في حِنْدِسِ الخَطْبِ ساعٍ بالهُدى شاعِ
يَمَّمْتُهُ وبُودِّي أنَّني قَلَمٌ أَسعى إليه ورأسي تحتيَ الساعي
على نجاةٍ من الفرصاد أيَّدها ربُّ القدوم بأوصالٍ وأضلاعِ
تُطلَى بقارٍ ولم تَجْرَبْ كأن طُلِيَتْ بسائلٍ من ذفارَى العيس مُنْبَاعِ
ولا تبالي بِمَحْلٍ إن ألمَّ بها ولا تَهَشُّ لإخصابٍ وإمراعِ
سارَتْ فزارَتْ بِنَا الأنبارَ سالمةً تُزجَى وتُدفَعُ في موجٍ ودُفَّاعِ
والقادسية أَدَّتْها إلى نفرٍ طافوا بها فأناخوها بِجَعْجَاعِ
ورُبَّ ظُهرٍ وصلناها على عجلٍ بعصرِها في بعيدِ الوِرد لمَّاعِ
بضربتين لظُهرِ الوجه واحدةٌ وللذراعين أخرى ذاتُ إسراعِ
وكم قصَرْنا صلاةً غيرَ نافلةٍ في مَهْمَهٍ كصلاةِ الكسف شعشاعِ
وما جَهرنا ولم يصدَحْ مؤذِّنُنا من خوف كلِّ طويلِ الرُّمْحِ خدَّاعِ
في معشرٍ كجمار الرمي أَجْمَعُها ليلًا وفي الصبح أُلقِيها إلى القاعِ
يا حبَّذا البَدوُ حيث الضَّبُّ محترشٌ ومنزلٌ بين أجراعٍ وأجزاعِ
وغسل طِمْرَيَّ سبعًا من مُعاشرتي في البيد كلَّ شجاع القلب شَرَّاعِ
وبالعراق رجالٌ قُرْبُهُمْ شرفٌ هاجرْتُ في حُبِّهم رَهْطِي وأشياعي
على سنينَ تَقضَّتْ عند غيرهم أَسِفتُ لا بل على الأيامِ والسَّاعِ
اسمع أبا حامدٍ فُتيا قُصِدْت بها من زائرٍ لجَمِيلِ الودِّ مُبتاعِ
مؤدب النفس أكَّالٍ على سَغَبٍ لحمَ النوائبِ شرَّابٍ بأنقاعِ
أرضى وأُنصِفُ إلا أنني رُبَمَا أربيت غير مُجيزٍ خَرْقَ إجماعِ

وذاك أنيَ أُعطِي الوَسقَ منتحيًا ... من المودَّة مُعطِي الودِّ بالصاعِ
ولا أُثقِّلُ في جاهٍ ولا نشبٍ ... ولو غدوتُ أخا عُدْم وإدقاعِ
من قالَ صَادِقْ لئامَ النَّاسِ قُلْتُ له ... قول ابن الاسلت قد أبلغت أسماعي
كأنَّ كُلَّ جواب أنتَ ذاكِرُه ... شَنْفٌ يُناطُ بأذن السامع الواعي
إنَّ الهدايا كراماتٌ لآخذِها ... إنْ كُنَّ لسن لإسرافٍ وأطماعِ
ولا هديةَ عندي غير ما حَمَلَتْ ... عن المسَيَّب أرواحٌ لقعقاعِ
ولم أكن ورسولي حين أُرسِلُهُ ... مثل الفرزدق في إرسالِ وَقَّاعِ
مَطِيَّتي في مكانٍ لستُ آمَنُهُ ... على المطايا وسِرحانٌ له راعِ
فارفع بكَفِّي فإني طائشٌ قدمي ... وامدد بضَبْعي فإني ضيِّقٌ باعي
وما يكن فلك الحمدُ الجميلُ به ... وإنْ أُضِيعَتْ فإني شاكرٌ داعِ

فانظر إليه كيف بدأ قصيدته بهذا المطلع، الذي يمثل قوة عزيمته وشدة شكيمته، وإنْ لم يشتمل على معنى طريفٍ ولا على بدعٍ مما يقول الشعراء، ثم انظر كيف أحسن مداعبة ناقته، وحثها على السير في قوله:

ولا يهولَنْكِ سيفٌ للصباح بدا ... فإنه للهوادي غيرُ قَطَّاعِ

ثم أخذ في ذكر سفينته وانحدارها في الفرات، وجَوْر العمال عليه عند القادسية متلطفًا في الوصف، متخيرًا فرائد اللفظ، وإذ كان إنما قدم هذه القصيدة إلى فقيهٍ فقد أحسن الإحسان كله، حين خاطبه في وصف سفره البري بإصلاح الفقهاء، فذكر ما يلزم السفر البعيد في الصحراء من قصر الصلاة والتيمم، والجمع بين الفريضتين، ثم انظر إبداعه في ذلك إذ كنَّى عن عدد رفاقه، وعن سراهم بالليل وتفرقهم بالنهار، بما يفعل الحاج إذ يجمع حصا الجمار ليلة المزدلفة، ثم يفرقها إذا أصبح، وانظر إلى تلطفه في عرض حاله على الفقيه في صورة فتوى، وتعريضه بأنه يجزي المحسن إليه أضعاف إحسانه، فيصطنع الرِّبا من غير أنْ يخالف إجماع المسلمين على تحريمه، وهو في كلِّ ذلك لا ينسى نفسه، ولا يغفل عن تسطير أخلاقه وتعديد شمائله، والفخر بأنه لا يلجأ إلى النَّاس في اتقاء الفقر والتماس القوت، وانظر كيف عرض حاجته في استرداد السفينة على الشيخ بأعذب لفظٍ، وأرق لهجة، وأجلى أسلوب، وكيف جمع بين الاعتراف بالضعف، والافتخار بعزة النفس، وكيف أعفى ممدوحه من الإلحاح، وجزاه على النجح حمدًا وثناءً،

وعلى الإخفاق شكرًا ودعاءً، فلم يكله إلى الندم إنْ قصر، ولم يوئسه من الثواب إنْ اجتهد ... كل ذلك في لفظ متين، وأسلوبٍ رصين قلما عثرت فيه بكلمة نابية، أو تركيبٍ فجٍّ، أو معرض خلقٍ، وقلما صادفت فيه لغوًا في المدح أو إسرافًا في الخشوع. على أنَّ هذه القصيدة لم تلقَ عضدًا من أبي حامد، فلم يَردُدْ سفينة الشاعر عليه لأمر لم يُفصِّله التاريخ.

وما نظن إلا أنَّ الرجل قد اجتهد فأصابه الإخفاق، وجدَّ غيره في حاجة أبي العلاء فقضاها، وهو رجل يُعرَف بأبي أحمد الحكاري.

وقد شكر أبو العلاء هذه النعمة لآل حكار، بعد احتجابه بمعرة النعمان في قصيدة جميلةٍ، بعث بها إلى صديقه خازن دار العلم ببغداد، وفيها يقول:

وعن آل حَكَّارٍ جرى سمر العُلا ... بأكمل معنىً لا انتقاصٌ ولا غمط
فإن يُنسِهم أمر السفينة فَضلُهمْ ... فليس بِمُنْسِيَّ الفراقُ ولا الشحط
أولئك إن يقصر بك الجاه ينهضوا ... بجاهٍ وإن يُبخَلْ بنائلةٍ يعطوا

وهذه الأبيات وما بعدها، تمثل اعتراف الرجل بالجميل، وشكره للصنيعة أحسن تمثيل.

كيف عرفه النَّاس ببغداد؟

لا يحدثنا التَّاريخ بشيٍ مفصَّل عن دخول أبي العلاء بغداد، وعن لقاء النَّاس له، واحتفالهم به، ولكن الرجل قد كان له شيءٌ من الشهرة سبقه إلى العراق، ولعل قصيدته التي ساقها إلى أبي حامد لفتت النَّاس إليه، وكان دخول رجل من أهل العلم مدينة بغداد خبرًا لا يكاد يعلمه الناس، حتى ينسلُّوا إلى زائرهم من كل وجهٍ ليُهدوا إليه الكرامة، وليختبروه ويبتلوا علمه؛ فلا شك أنهم سعوا إلى أبي العلاء، فلما جالسوه وناقلوه القول في فنون الأدب، بهرهم منه علمٌ جمٌّ وفضل كثير، فرحبوا به وخلطوه بأنفسهم، كما قال أبو العلاء في إحدى رسائله إلى خاله أبي القاسم، بعد رجوعه إلى المعرة: «ورعاية الله شاملة لمن عرفته ببغداد، فقد أفردوني بحسن المعاملة، وأثنوا عليَّ في الغيبة، وأكرموني دون النظراء والطبقة.» وقد روى ابن خلكان عن الحافظ السلفي عن القاضي أبي الطيب

طاهر بن عبد الله، قال: كتبت إلى أبي العلاء المعري الأديب، حين وافى بغداد، وكان قد نزل في سُويقَة غالب:

وما ذات درٍّ لا يحلُّ لحالبٍ تناوله وَاللحمُ منها محلَّلُ
لمن شاء في الحالين حيًّا وميتًا ومن رام شُربَ الضرِّ فهو مضللُ
إذا طعنت في السِّنِّ فاللحم طيبٌ وآكله عند الجميع مُفَضَّلُ
وخرفانها للأكل فيها كزازةٌ فما لحصيف الرأي فِيهنَّ مأكلُ
وما يجتني معناه إلا مُبرِّزٌ عليمٌ بأسرار القلوب محصلُ

فأجابني وأملى على الرسول في الحال:

جوابان عن هذا السؤال كلاهما صوابٌ وبعض القائلين مضلِّلُ
فمن ظنَّه كرمًا فليس بكاذبٍ ومن ظنَّه بخلًا فليس يجهلُ
لحومهما الأعناب والرُّطَب الذي هو الحلُّ والدرُّ الرحيق المسلسلُ
ولكن ثمار النخل وهي غضيضةٌ تمر وغضُّ الكرم يُجنَى ويُؤكَلُ
يُكلِّفني القاضي الجليلُ مسائلًا هي النجم قدرًا بل أعزُّ وأطولُ
ولو لم أجب عنها لكنتُ بجهلها جديرًا ولكن من يودك مقبلُ

فأجبته عنه وقلت:

أنار ضميري من يعز نظيره من النَّاس طرًّا سابغ الفضل مكملُ
ومن قلبه كتب العلوم بأسرها وخاطره في حِدَّة النار مُشعلُ
تساوى له سِرُّ المعاني وجهرها ومعضلها بادٍ عليه مفصَّلُ
ولمَّا أثار الحبَّ قاد منيعة أسيرًا بأنواع البيان مكبَّلُ
وقرَّبه من كل فهم بكشفه وإيضاحه حتى رآه المغفلُ
وأعجب منه نظمه الدر مسرعًا ومرتجلًا من غير ما يتمهَّلُ
فيخرج من بحر ويسمو مكانه جلالًا إلى حيث الكواكبُ تنزلُ
فهنأه الله الكريم بفضله محاسنه والعمر فيها مطوَّلُ

فأجاب مرتجلًا وأملى على الرسول:

ألا أيُّها القاضي الذي بدهائه	سيوفٌ على أهل الخلاف تسلَّلُ
فؤادك معمورٌ من العلم آهلٌ	وجدُّك في كلِّ المسائل مقبلُ
فإن كنتَ بين النَّاس غير ممولٍ	فأنت من الفهم المصون ممولُ
إذا أنت خاطبت الخصوم مجادلًا	فأنت وهم مثل الحمائم أجْدلُ
كأنَّك مِنْ فِي الشافعي مخاطبٌ	ومِنْ قَلْبِهِ تُمْلِي فما تتمهَّلُ
وكيف يُرى علم ابن إدريس دارسًا	وأنت بإيضاح الهدى متكفلُ
تفضلت حتى ضاق ذرعي بشكر ما	فعلتَ وكفي عن جوابك أجملُ
فَعذرُك في أني أجبتك واثقًا	بفضلك فالإنسان يَسهوُ ويذهلُ
وأخطأت في إنفاذ رقعتك التي	همى المجدُ لي منها أخيرًا وأولُ
ولكن عداني أنْ أروم احتفاظها	رسُولكَ وهو الفاضِلُ المتفضلُ
ومن حقِّها أنْ يصبح المسْكُ عاطرًا	بها وهي في أعلى المواضع تُجعَلُ
فمن كان في أشعاره مُتمثِّلًا	فأنت امرؤٌ في العلم والشعر أمثلُ
تَجمَّلتِ الدنيا بأنك فوقها	ومِثلُكَ حقًّا مَن به تتكملُ

فهذه المحاجاة الفقهية التي أظهرت إتقانَ أبي العلاء لدرس الفقه كما أظهرت سرعة بديهته، وإنْ خلت من الحقيقة الشعرية، إنما كانت من غير شكٍّ حين ظهر القاضي على القصيدة التي بعث بها أبو العلاء إلى الإسفراييني، ورأى الشاعر قد تعرَّض فيها للفقه وأحكامه، فأحبَّ أنْ يختبره ويمتحنه، ولا شكَّ في أنَّ إسفار هذا الامتحان عن نجاح الشاعر قد حبَّبه إلى طائفة كبيرة من الفقهاء. وقد قص أبو العلاء في رسالته إلى خاله أبي القاسم، على أنَّ خاله أبا طاهرٍ، قد أرسل كثيرًا من الكُتُب إلى أصدقائه ببغداد يُوصِيهم به، فكانوا كلما عرضت له حاجةٌ أحبوا قضاءها، فأبى عليهم إيمانًا بقول زهير:

ومَنْ لا يَزَلْ يستحمل النَّاس نفسه	ولا يُعفِها يومًا من الذَّمِّ يسأمِ

فهذا كله قد عرَّف أبا العلاء إلى الناس، وجمعهم حوله بمدينة السلام.

حياته العلمية والأدبية ببغداد

لن تظفر من التَّاريخ بشيء إنْ أردت أنْ تسأله، كيف كان أبو العلاء يدرس العلم ببغداد، ولكن مما لا شك فيه، أنه لم يجلس مجلس التلميذ من أحدٍ، وإنما كان يسعى إلى دروس العلماء ومجالسهم، كما يسعى النِدُّ إلى النِدِّ، والنظير إلى النظير، وقد حدثنا أبو العلاء عن نفسه، أنه منذ بلغ العشرين لم يَحْتَجْ إلى أنْ يطلب العلم من أحدٍ في العراق ولا في الشام.

وروى المؤرخون أنَّ أهل بغداد قرأوا على أبي العلاء ديوانه سقط الزند، وهو خبرٌ يحتاج إلى شيء من الروِيَّة؛ فإنَّ سقط الزند لم يُجمَع ولم يصر كتابًا، إلا بعد رجوع صاحبه من بغداد، وفي هذا الديوان قصائد هنَّ الجياد الغرُّ، لم ينظمهن الشاعر إلا في عزلته كرثائه لأمه، وكالقصائد التي بعث بها إلى أهل العراق، فلعل البغداديين قد رووا عنه ما كان قد نظم من الشعر في شبيبته، وليس ذلك بالشيء الكثير، فمن الميسور أنْ نحكم بأن أبا العلاء، لم يكن في بغداد أستاذًا ولا تلميذًا، على أنه إنما رحل لأمورٍ منها الدرس، فلا ريب في أنه قد زار المكتبتين اللتين قدَّمنا ذكرهما، وقد أشار المؤرخون في زيارته مكتبةً كانت في يد عبد السلام بن الحسين البصري، ونظنها مكتبة سابور بن أردشير، التي أنشأها بين السورين سنة إحدى وثمانين وثلاثمائةٍ، وهي التي يسميها أبو العلاء في ديوان سقط الزند دارَ العلم.

قال القفطيُّ والذهبيُّ: فعرض عليه عبدُ السلام ما في مكتبته من الكتب، فلم يرَ فيها شيئًا غريبًا؛ إذ كان قد قرأها كلها بطرابلس،[١٣] إلا ديوان تيم اللات فاستعاره منه، وسافر إلى المعرَّة وهو معه فردَّه إليه مع القصيدة المشهورة التي مطلعها:

هاتِ الحديث عن الزَّوراءِ أو هيتا ‌ ‌ ‌ ‌ ومُوقِد النَّارِ لا تكري بتكريتا

وهذا الخبر خطأٌ من غير شك، يكذبه سقط الزند نفسه، فإن أبا العلاء، إنما استعار تيم اللات من صاحبه وتلميذه أبي القاسم التنوخي القاضي، ولم يأخذ الكتاب معه إلى المعرَّةِ، وإنما تركه عند عبد السلام وأوصاه أنْ يَرُدَّه إلى صاحبه، فلما وصل إلى المعرَّةِ

[١٣] انظر صفحة ١٤٧ من الذكرى.

وأشفق أنْ يكون عبد السلام قد نسي أمر هذا الكتاب، فنظم هذه القصيدة وبعث بها إلى أبي القاسم يقصُّ عليه القصة، لا إلى عبد السلام، وفيها يقول:

أهدي السلام إلى عبد السلام فما يَزَالُ قلبي إليه الدهر ملفوتا
سألته قبل يوم السَّير مبعثه إليك ديوان تيم اللات ماليتا
هذا لتعلم أني ما نَهضْتُ إلى قضاء حجٍ فأغفلت المواقيتا

فأنت ترى أنَّ القفطيَّ والذهبي قد كتبا هذا الخبر من غير تثبتٍ ولا أناةٍ، وكأنهما لم يستوفيا درس سقط الزند، ومهما يكن من غموض التَّاريخ في شأن أبي العلاء ببغداد، فإنه قد دخل مكاتبها وقرأ ما فيها من كتب الفلسفة والحكمة، ومن دواوين الأدب واللغة، وعرف العلماء، وحضر مجالس درسهم ومناظراتهم، واشترك في المجامع العلمية والأدبية العامة والخاصة، فكان يحضر مجمع سابور بن أردشير، وفيه يقول:

وَغنَّت لنا في دار سابور قينةٌ من الورق مطراب الأصائل ميهال

وكذلك كان يحضر المجمع الخاص الفلسفيَّ الذي كان يأتلف يوم الجمعة بدار عبد السلام البصري، وفيه يقول من قصيدةٍ بعث بها إليه:

تهيجُ أشواقي عروبة أنها إليك ذوتني عن حُضُور بمجمع

وكأن هذا المجمع السري، الذي أسماه إخوان الصفاء؛ لشيوع هذا اللفظ بين المسلمين في ذلك العصر، ودلالته الخاصة على جماعة فلسفيَّة تشترك في الأغراض والآراء، وذلك حيث يقول:

كم بلدةٍ فارقتُهَا ومعاشرٍ يذرُون من أسفٍ عليَّ دموعا
وإذا أضاعتني الخطوبُ فلن أرى لوداد إخوان الصَّفاء مضيعا
خاللت توديع الأصادق للنوى فمتى أودِّع خلي التَّوديعَا

وكان يحضر مجمع الشريف المرتضى، وسيأتي لذلك ذكرٌ خاص. قال مرجليوث وسلامون: وكما كان الشعراء في رومية القديمة، ينشدون الجمهور أشعارهم في الميادين العامة، كان شعراء بغداد ينشدون قصائدهم في مسجد المنصور.

ولسنا ننكر عليهما ما قالا، وإنما ننكر أنْ يكون الشعراء قد ورثوا هذه العادة من غيرهم من الأمم، فما زالوا يتناشدون أشعارهم بملأ من النَّاس في جاهليتهم وإسلامهم، وفي بداوتهم وحضارتهم، ومن الإطالة التي لا خير فيها أنْ نتعرَّض لإثبات ذلك بالبرهان. وقد كان أبو العلاء يحضر هذه المجالس الشعرية بمسجد المنصور، ولعله كان ينشد أشعاره فيه، فهذا يدل على أنَّ أبا العلاء لم يترك بيتًا من بيوت العلم ببغداد إلا ولجه، ولا مجلسًا من مجالس الأدب إلا حضره، ولا بيئةً من بيئات الفلسفة إلا اشترك فيها، ومن الواضح تأثير ذلك كله في حياته العقلية والخلقية، والذي يدرس تاريخ هذا العصر يعرف أنَّ الصلة قد اشتدت فيه بين المسلمين وبلاد الهند بما كان لمحمود بن سبكتكين فيها من بُعْد الأثر وكثرة الفتوح.

فلا جرم كثرت صلات أهل الهند ببغداد، وانتشرت عروضهم وتجارتهم بالعراق، فوفد الوافدون منهم على مدينة السلام، وانتقلت معهم آراؤهم ومقالاتهم الدينية والفلسفية.

ولعل ما كتب البيروني، الذي عاصر أبا العلاء عند الهند، قد وصل إلى بغداد، ومن هنا نستطيع أنْ نجزم بأن الصلة الظاهرة بين الفلسفة الهندية وعقول المسلمين لم تكن إلا في هذا العصر.

فلنذكر هذه القضية فإنه ستفيدنا عند البحث عن فلسفة أبي العلاء.

فشله في بغداد

قدَّمنا أنَّ الشاعر إنما رحل إلى العراق يلتمس الشهرة وخفض العيش، ويفرُّ من الحياة السياسية السيئة بحلب، فأما الشهرة فقد ظفر بها إذ لم يبقَ من أدباء بغداد وعلمائها وفقهائها من لم يعرفه ولم يُعجَب به، وأما الدعة السياسية وخفض العيش فلم يُوفَّق إليهما؛ ذلك أنَّ حال العراق لم تكن خيرًا من حال الشام، ولا سيما في عهد أبي العلاء ببغداد فإن بهاء الدولة الذي كان يملكها حينئذٍ، لم يكن ذلك الملِكَ القويَّ الحازم، بل كان ضعيفًا عاجزًا، فانتقضت عليه الأمور غير مرةٍ، وكذلك لم يُتَح لأبي العلاء من الثراء ما كان يريد؛ فإن تشدده في العفة وإباءه التكسب بالشعر، وامتناعه عن سؤال الناس،

وضنَّه بكرامة نفسه؛ جَعَلَ وصوله إلى الثراء أمرًا لا سبيل إليه، فهو لا يمدح ملكًا ولا وزيرًا، ولا يقبل هبةً ولا عطية، والعلم ببغداد أكثر وأرخص من أنْ يُنفَق في تحصيله المال. وفوق هذا كله لم يَسْلَم أبو العلاء من حسد الحُسَّاد، وحقد الحاقدين، وخليقٌ بمثله أنْ يكون محسودًا، ثم لم يَسْلَم من أنْ يتلقاه بعض النَّاس بما يكره، إما لخطأٍ منه أو لحسدٍ من خصومه، فأما الأول فقصته مع الشريف المرتضى، ذلك أنَّ الصلة بينه وبين هذه الأسرة كانت متينةً قويةً، حتى رثى أبا أحمد والد الرضي والمرتضى، حين مات في جُمادَى سنة أربعمائة، ولكنَّه حضر مجلس المرتضى بعد ذلك، فجرى ذكر المتنبي، وكان المرتضى يكرهه ويتعصب عليه، وكان أبو العلاء يحبُّه ويتعصب له، فانتقصه المرتضى وأخذ يتتبَّع عيوبه، فقال أبو العلاء: لو لم يكن له إلا قوله: «لك يا منازل في القلوب منازل» لكفاه، فغضب المرتضى وأمر بإخراجه، ثم قال المؤرخون: فسحب برجله حتى أُخرِج، ثم قال المرتضى لمن حضره: أتدرون لم اختار الأعمى هذه القصيدة دون غيرها من غرر المتنبي؟! قالوا: لا، قال: إنما عرَّض بقوله:

وإذا أتتك مذَمَّتي من ناقصٍ فهي الشَّهادةُ لي بأنيَ كاملُ

ليس يهمُّنا أنْ ندل على ما تُمثِّل هذه القصة من حذق أبي العلاء في التعريض، وقوة المرتضى في الفهم، فمثل ذلك لم يكن نادرًا في تلك الأيام، وإنما يعنينا أنْ نلفت القارئ إلى ما يمكن أنْ تترك هذه الحادثة في نفس رجلٍ مكفوفٍ نادر الذكاء، غزير المادة، قليل التصبر، قويِّ الحسِّ؛ كأبي العلاء. ولولا أنَّ التعصب للمتنبي قد كلَّفه الإساءة إلى رجل يحبُّه ويجلُّه لما أصابه من ذلك شيءٌ.

ومن الظاهر أنَّ عداوة أسرةٍ كأسرة المرتضى، ليست بالشيء الهين مع أنها كانت تناصي أسرة الخلافة وتماثلها في السلطان.

وأما الثاني، وهو الحسد، فقصته مع أبي الحسن علي بن عيسى الربعي النحوي، وكان أبو العلاء قد ذهب إليه، فلما استأذن قال أبو الحسن: ليصعد الإصطبل — أي: الأعمى، في لغة أهل الشام كما قال ياقوت. فلما سمعها أبو العلاء انصرف مغضبًا ولم يَعُد إلى أبي الحسن مرةً أخرى، فما نشك في أنَّ أبا الحسن إنما قصد إيذاء زائره حين قال هذه الكلمة بمسمع منه، وما نرتاب في أنَّ الحسد هو الذي أنطقه بها، والذي يعنينا هنا أيضًا إنما هو لفت القارئ إلى تقدير الموقع الذي تقعه هذه الكلمة من نفس أبي العلاء.

ليس لنا أنْ نلوم في ذلك أحدًا؛ فإن أبا العلاء لم يختر أنْ يكون متعصبًا للمتنبي وشديدًا على المرتضى، كما أنَّ هذا لم يختر أنْ يكون متعصبًا عليه، ومهينًا لمادحه وراثي أبيه، وما اختار أبو العلاء أنْ يكون محسدًا، ولا ابتغى أبو الحسن أنْ يكون حاسدًا، وما آثر أبو العلاء أنْ يكون رقيق الإحساس دقيق الشعور، عزيز النفس، أَصْيَد الجِيد، وإنما كل تلك خصالٌ قهريةٌ اجتمعت لإزعاج أبي العلاء عن بغداد، وانضم إليها خبرٌ جاءه من معرة النعمان، ينبئه بمرض أمِّه، فاضطر إلى أنْ يرجع أدرجه بعد أنْ أقام ببغداد سنة وسبعة أشهر.

رجوعه من بغداد

يُحدِّثنا أبو العلاء أنَّ سببين اثنين صرفاه عن مدينة السلام، وقد كان عازمًا على أن يقيم فيها آخر الدهر، أحدهما الفقر والآخر مرض أمه، وذلك حيث يقول قصيدته التي بعث بها إلى أبي القاسم التنوخي:

أثارني عنكم أمران والدةٌ لم ألقها، وثراء عاد مسفوتا
أحياهما اللهُ عصر البين ثم قضى قبل الإياب إلى الذُّخرين أن مُوتا
لولا رجاء لقائيها لما تبعت عنسي دليلًا كَسِرِّ الغِمْد إصليتا

وقد طوى أبو العلاء عنَّا في شعره ونثره ذِكْرَ ما لقي من المرتضى وأبي الحسن، ولكن التَّاريخ قد حفظ لنا ذلك، فأعاننا على فهم ما نلقاه في اللزوميات، من ذمِّ أهل بغداد أحيانًا؛ كقوله:

ما لي وللنَّفرِ الذين عَهِدتُهم بالكرخ من شاس ومن إيلاقِ؟!
حلق مجادلة كشرب مهلهل شربوُا على رغم بكأس حلاقِ

فلولا أنَّ أبا العلاء قد لقي من هؤلاء شرًّا لما ذمهم على كثرة ما سترى بعد حينٍ من مدحه بغداد، وثنائه على أهلها في اللزوميات وسقط الزند والرسائل.

ولئن كانت مغالاته بنفسه قد كلفته نسيان هذه المساءات، فإن رقة حسِّه وشدة تأثره، قد أنطقته عفوًا في هذين البيتين.

ارتحل عن بغداد لست بقين من رمضان سنة أربعمائةٍ، كما تنطق بذلك رسالته إلى خاله أبي القاسم، فسلك طريق الموصل، ولقي فيه ألوانًا من الخوف حتى انتهى إلى بلده.

احتفال أهل بغداد بوداعه وحزنهم لسفره

ويحدثنا أبو العلاء في هذه الرسالة وغيرها، أنَّ أهل بغداد لم يسمعوا بعزمه على السفر حتى ارتاعوا له، وألحوا في نهيه عنه، وبذلوا له الأموال، ورغبوه في ألوان النعمة، فأبى ذلك كله، وكأن نفسه قد انصرفت عن الدنيا أتم الانصراف، فلم يبقَ إلا أنْ يمضي لما أراد من العزلة.

حزنه على بغداد

لقد كان أبو العلاء حين زار العراق، شديد الحزن على المعرَّةِ لا يسليه عنها الكرخ وما فيه من ماء عذبٍ، وظل ظليلٍ، ومن علم جمٍّ، وأدبٍ غضٍّ، ومن كل ما يشتهي الإنسان للذَّات نفسه وجسمه، وكان بُعْدُه من أهله، وإصفارُ يده من المال، وعزة نفسه عن سؤال الناس، تضاعف في قلبه هذا الحزن، وتذكى في نفسه هذا الأسى؛ فأنشأ في ذلك قصيدتين من خير ما حوى سقط الزند — وما نشك في أنهما قد زادتا رفعة قدره في العراق — حتى إنَّ بيتًا من إحداهما، جرى على ألسنة الظرفاء ببغداد من الفتيان والفتيات مجرى الأمثال، فقد روى ياقوت أنَّ رجلًا خرج ببغداد على سبيل «الفرجة» — كما يقول — فجلس على الجسر فمرت امرأةٌ حسناء، لقيها شابٌّ ظريفٌ، فقال: رحم الله علي بن الجهم، قالت: رحم الله أبا العلاء. ومضى كلٌّ منهما لوجه، قال الرجل: فتبعت المرأة أسألها عن شيءٍ سمعته ولم أفهمه، فأجابت: أراد قول علي بن الجهم:

عُيونُ المها بين الرصافة والجسرِ جَلَبْنَ الهوى من حيث أدري ولا أدري

وأردت قول أبي العلاء:

فيا دارها بالحزن إنَّ مزارها قريبٌ ولكن دون ذلك أهوال

فهذه القصة تُمثِّل كلف النَّاس بهذه القصيدة لأبي العلاء، وليست القصيدة الأخرى لأبي العلاء بأقل منها نضجًا ومتانة، ودقة معنى، يقول في الأولى:

وكَمْ هَمَّ نِضْو أنْ يطيرَ مع الصبا إلى الشام لولا حَبسُه بعقالِ

ويقول:

فيا برق ليس الكرخ دَاري وإنما رماني إليه الدَّهرُ منذ ليالي
فهل فيك من ماء المعرَّةِ قطرةٌ تغيث بها ظمآن ليس بسالِ؟!

ولنلاحظ أنَّ ماء المعرَّةِ الذي يتمنَّاه، ويتشوَّق إليه، إنما هو ماء آبارٍ لا يُقاس إلى ما في دجلة من عذبٍ سلسبيلٍ، ويقول:

أإخواننا بين الفرات وجلِّقٍ يد الله لا أخبرتكم بمحال
أنبئكم أني على العهد سالمٌ ووجهي لمَّا يُبتذَلْ بسؤال
وأني تَيَمَّمْتُ العراق لغير ما تَيمَّمه غيلان عند بلال
فأصبحت محسودًا بفضلي وحده على بُعْدِ أنصاري وقلة مالي
نَدِمْتُ على أرض العواصم بعدما غدوت بها في السَّوم غير مُغَالِ

ويقول في الثانية:

تمنيت أنَّ الخمر حلت لنشوة تُجَهِّلُني كيف اطمأنت بي الحال
فأذهل أني بالعراق على شفًا رذيُّ الأماني لا أنيس ولا مال
مُقِلٌّ من الأهلين يسرٍ وأسرةٍ كفى حزنًا بَيْنٌ مُشِتٌّ وإقلال

ويقول:

متى سَأَلَتْ بغدادُ عنِّي وأهلُها فإنيَ عن أهل العواصم سآل

ويقول:

وماء بلادي كان أنجع مشربًا ولو أنَّ ماء الكرخ صهباء جريال

ويقول:

فيا وطني إنْ فاتني بك سابقٌ من الدهر فلينعم لساكنك البال

ويقول:

وكم ماجدٍ في سيف دجلة لم أَشِم له بارقًا والمرء كالمزن هطَّال

ويقول:

سَيطلُبني رزقي الذي لو طلبته لما زاد والدنيا حظوظٌ وإقبال

فهذا الحزن الشديد الذي يصل بين نفس الشاعر وبين وطنه القديم، لم يمنعه أنْ يحزن على بغداد حين فارقها حزنًا أشد منه أثرًا في النفس، وأبقى منه ندوبًا في القلب، حزنًا لزمه طول حياته، ولم تُسلِّه عنه فلسفته ولا حكمته، ولم يُرجِه منه استهزاؤه بالدنيا، واطمئنانه إلى أحكام القضاء، بل نطق به نثره ونظمه، وظهر في شعره الفلسفي، فقال في اللزوميات:

يا لهف نفسي على أني رجعْتُ إلى هذي البلاد ولم أهلك ببغدادا
إذا رأيت أمورًا لا توافقني قلت الإياب إلى الأوطان أدَّى ذا

وانظر كيف استبقى حزنه على بغداد، مع اعتقاده أنه لم يُفِد منها دينًا ولا دنيا، فقال:

رحلت فلا دنيا ولا دين نلته وما أوبتي إلا السَّفاهةُ والخرق

وليس أبو العلاء وحده الذي فارق بغداد فلزمه الندم عليها طول حياته، بل هناك قوم يحصيهم التَّاريخ فارقوا بغداد كارهين، فبكوها أمرَّ بكاء.

حتى إننا لنستطيع أنْ نؤلِّف سِفْرًا خاصًّا ممتعًا في الآداب، لا يحتوي إلا على ما قال الكتاب والشعراء، في الحزن لفراق بغداد، من هؤلاء الذين جزعوا لفراق بغداد، القاضي أبو محمدٍ عبد الوهاب بن علي بن نصر المالكي، فقد نبا به المقام ببغداد كما نبا بأبي العلاء، فخرج يريد مصر وخرج معه أهلها يودعونه، فأخذوا يتوجعون لفراقه، فقال: والله، لو وجدت عندكم في كل يومٍ مدًّا من الباقلا ما فارقتكم، ثم أنشد:

سلامٌ على بغداد من كلِّ منزلٍ ... وحقَّ لها مني السلام المضاعف
فوالله ما فارقتها عن قلى لها ... وإني بشطَّي جانبيها لعارف
ولكنها ضاقت عليَّ برحبها ... ولم تكن الأرزاق فيها تساعف
وكانت كخل كنت أهوى دنوَّه ... وأخلاقه تنأى به وتخالف

وإنما آثرنا هذا الرجلَ من بين الذين فُجِعوا بفراق مدينة السلام؛ لأنه مرَّ في طريقه إلى مصر، بمعرة النعمان، فضيفه أبو العلاء وأكرمه، وفي ذلك يقول:

والمالكي بن نصر زار في سفر ... بلادنا فحمدنا النأي والسفرا
إذا تفقَّه أحيا مالكًا جدلًا ... وينشر الملك الضليل إن شعرا

قال ياقوت: وقد وُجِد مكتوبًا على حائط في جزيرة قبرص:

فهل نحو بغدادٍ مزارٌ فيلتقي ... مشوقٌ ويحظى بالزيارة زائر
إلى الله أشكو لا إلى النَّاس إنه ... على كشف ما ألقى من الهمِّ قادر

وكأن بغداد في ذلك العصر، كانت تفيض منها تلك العين القصصية التي لا يشرب منها شاربٌ إلا كلف بقربها.

نعم؛ لقد كان فيها ذلك المورد العذب، وهو مورد العلم الذي وصفه أبو العلاء، فقال في رسالته إلى خاله أبي القاسم: «ووجدت العلم ببغداد أكثر من الحصى عند جمرة العقبة، وأرخص من الصيحاني بالجابرة، وأمكن من الماء بخضارة، وأقرب من الجريد باليمامة، ولكن على كل خير مانع، ودون كل درةٍ خرساء موحية أو خضراء طامية.

إذا لم تستطع شيئًا فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع»

من هنا نفهم السبب الذي أنطق أبا العلاء من الشعر والنثر في الحزن على بغداد، بما استغرق من دواوينه ورسائله حظًّا غير قليل، فمن ذلك وداعه لها حين فارقها، وهي قصيدةٌ جيدةٌ في سقط الزند، يقول فيها:

نبيٌّ من الغربان ليس على شرْعِ يُخبِّرنا أنَّ الشعوب إلى الصَّدْعِ
أُصدِّقه في مريةٍ وقد امترت صحابة موسى بعد آياته التِّسعِ

ويقول:

أودِّعُكُمْ يا أهل بغداد والحشا على زفراتٍ ما ينين من اللَّذْعِ
وداع ضنى لم يستقل وإنما تحامل من بعد العثار على ظلع

ويقول:

فبئس البديل الشأم عنكم وأهله على أنهم قومي وبينهم ربعي
ألا زَوِّدُوني شربةً ولو انني قدرت إذن أفنيت دجلة بالجرع
وأنى لنا من ماء دجلة نغبةٌ على الخمس من بُعْد المفاوز والربع؟!

ويقول:

أدرتم مقالًا في الجدال بألْسُنٍ خُلِقْنَ فَجَانَبْنَ الْمَضرَّةَ للنفع

ويقول:

أظنُّ الليالي وهي خونٌ غوادر بِرَدِّي إلى بغداد ضَيِّقة الذرع
وكان اختياري أنْ أموت لديكم حميدًا فما ألفيت ذلك في الوسع

ويقول:

فدونكم خفض الحياة فإننا نصبنا المطايا بالفلاة على القطع
تعجلت إنْ لم أثنِ جهدي عليكم سحاب الرزايا وهي صائبة الوقع

ولو أنا ذهبنا نروي ما قال أبو العلاء في الحزن على بغداد لطال بنا القول، فليُرجَع إلى ذلك فيما نُشِر من شعره ونثره فهو كثير.

موت أمه

في طريق أبي العلاء إلى المعرة، بلغه نعي أمه، فكان لوقعه في نفسه من شديد الألم ولاذع الحزن، ما أنطقه بقصيدتين مسطورتين في سقط الزند، وبكثير من النثر المسطور في الرسائل، وتمَّم لنفسه بناء هذا البيت المظلم من الحزن الذي لزمه بقية حياته.

لزمه فمثل له الأشياء كلها سيئةً بشعة، وملأ قلبه صدوفًا عن الدنيا، وتزهدًا في ملاذها، بل مقتًا لها، وسخطًا عليها.

لقد بدأت حياة أبي العلاء بالمصائب، ففقد بصره ولما ينضُ ثوب الرابعة من عمره، وفقد أباه ولما يعدُ الرابعة عشرة، ولزمه أثقل الأصحاب ظلًّا وأسمجهم مظهرًا، وأقبحهم جوارًا، وهو الفقر وعثور الجد، فلما انحدر إلى بغداد لقيته الأيام بظلم عمال السلطان له، واعتدائهم على سفينته، ثم قدمت إليه ببغداد كأسًا من الشهرة العلمية، مزاجها اليأس من حسن المقام، ثم أخلفه الأمل وعده ونجز إليه اليأس وعيده، فشخص من بغداد كارهًا. وإنه لفي الطريق يسايره الحزن، ويقوده الأسى، ويحدو به الفشل، وإذا النعي يلقاه بموت تلك التي كان يدخرها سلوة عما جنت عليه الأيام، من عثور الجد، وسوء الحال.

كان لهذا الخبر في نفس أبي العلاء سورة عنيفةٌ، بذل فيها آخر ما كان يملك من ثقة بالدهر، واطمئنانٍ إلى الأيام، ورسالته إلى خاله أبي القاسم تُمثِّل لنا هذه السورة أحسن تمثيل، فانظر كيف ابتدأها، فقال:

> كتابي أطال الله بقاء سيدي ما طلع صبيرٌ ورسا ثبيرٌ، من معرَّةِ النعمان، ولكل نبأ مستقرٌّ، ووردتها بعد سآمةٍ وُرودَ كعب بن مامة، فإنا لله وإنا إليه راجعون، وله الحمد ممزوجًا به الدمع، مستكًّا له من الوَجْد السمع، وصلى الله

على سيدنا محمد وعترته صلاةً يثقل بها لساني حزنًا، وترجح في المحشر قدرًا ووزنًا.

فلو أنَّ القارئ استعان علم النفس في فهم هذه الطالعة وتحليلها، لظهر له أنها ليست إلا نسيجًا من تلك الزفرات الحارَّة التي كان يُصعِّدها أبو العلاء حين وصل إلى المعرَّةِ، فافتقد من كان يرجو لقاءه، ويحرص أشد الحرص على وداعه والتزوُّد منه، إن لم يكن من فراقه بدٌّ، ولا عن بُعْده منصرف.

نعم؛ هي نسيجٌ من تلك الزفرات، يشوبها يأس قد أسخط أبا العلاء على كل شيء، حتى لم يرضَ أنْ يسدي الحمد إلى ربه إلا ممزوجًا بالعبرات المسفوحة، من جفونه المقروحة، ولم يقنعه ذلك حتى جعل هذا الحمد ثقيلًا على سمعه، ثم لم يشأ أنْ يصلي على النبي حتى جعل الصلاة عليه عبئًا يثقل به لسانه، وإنْ جاد به قلبه، على أنَّ ما أتى في الرسالة من تلك الجمل التي ليست في الحقيقة إلا قطعًا من الجمر لذاعة للقلوب، يُمثِّل اضطراب نفسه وسورتها، فانظر إلى قوله بعد ذلك:

ألا يا ليتني والمرء ميت   وما تغني من الحدثان ليت
يا ليت عمرًا وليت ضلة سفه   لم يغزُ فهمًا ولم يحلل بواديها
لو انَّ صدور الأمر يبدون للفتى   كأعقابه لم تلفَه يتندم

رحمة الله من ساكنة رمسٍ، أصبحت حياتك كأمس:

فإن ينقطع منك الرجاء فإنه   سيبقى عليك الحزنُ ما بقى الدهر

ولا آمل بعدها خيرًا ولا أزيد في المحن إلا إيضاعًا وسيرًا:

صلى الإله عليك من مفقودةٍ   إذ لا يلائمك المكان البلقع
أنَّى حللتِ وكنتِ جدَّ فروقةٍ   بلدًا يمرُّ به الشجاع فيفزع
لا بارك الله في الدنيا إذا انقطعت   أسباب دنياك من أسباب دنيانا

يا سلوة الأيام موعدك الحشر، موعدٌ والله بعيدٌ، لا سلوة حتى يئوب عنزى القرظة، ويرجع النعمان إلى الحيرة، ويُبعَث نبيٌّ من مكة.

لو لم تكن الآجال زبرًا لوَجَبَ أنْ أقتل بها صبرًا، على أني والله قد أعلمتها أني مرتحلٌ، وأنَّ عزمي على ذلك جادٌّ مزمع، فأذنت فيه وأحسبها ظنته مزقة الشارب، ووميض الخالب، ولكل أجل كتابٌ. وحزني لفقدها كنعيم أهل الجنة كلما نفد جُدِّدَ، وشرحه إملال سامع وإفناء زمان.

ألم ترَ إليه مكفوفًا يتخبط من الحزن في ظلمةٍ داجية لا يكاد يتخلَّص من عثرةٍ حتى تصيبه أخرى، فمن تمثُّلٍ بشعر قديم إلى تولُّهٍ بحزن جديد، ومن خطاب لأمه يتمثلها أمامه، إلى حديث عنها وقد انقطعت الأسباب بينهما، ثم هو لا يكاد يسلِّي نفسه حتى يملكه الحزن والأسى، فيقسم ما لسلوةٍ إلى قلبه من سبيل، إنما هي أحاديث نفس مضطربةٍ، وقلب غير مستقرٍّ، ولسانٍ سيطرت عليه العواطف، فلم تترك للعقل سلطانًا عليه.

أما القصيدتان اللتان نظمهما أبو العلاء في رثاء أمه؛ فهما بالوصف أشبه منهما بالرثاء كما سترى عند الكلام على شعره، والظاهر أنَّ ما يحتاج إليه الشعر من الصناعة والأناة ومن تكلف الوصف والتروي فيه هو الذي ذهب بحدة تلك العواطف التي تمثلها الرسالة الماضية. وعلى الجملة فإن حياة أبي العلاء كانت أبلغ من شعره في رثاء أمه والحزن عليها، كان فَقْدُ أبي العلاء أمه خاتمة ما قدر عليه زمن الفشل، ولكنه كان أشد ما لقي من صروف الدهر أثرًا في نفسه؛ لأنه يأتلف من رزيتين؛ إحداهما: فقد أمه، والثانية: فقد بغداد. فإن حرصه على لقاء والدته هو الذي أسرع به من مدينة السلام، ولو علم أنه لن يلقاها لاحتمل مرارة العيش وألم الإعدام، وذلك حيث يقول في قصيدته التي بعث بها إلى أبي القاسم التنوخي:

أثارني عنكم أمران والدةٌ … لم ألقها وثراءٌ عاد مسفوتا
أحياهما الله عصر البين ثم قضى … قبل الإياب إلى الذُّخْرَيْنِ أن مُوتا
لولا رجاء لقائيها لما تبعت … عنسي دليلًا كسرِّ الغمد إصليتا
ولا صَحِبْتُ ذئابَ الأنس طاويةً … تراقب الْجَدْيَ في الخضراء مسبوتا

هذا المزاج المؤلَّف من الآلام والأحزان، قد عمل عملًا غير قليل فيما أنفق أبو العلاء بمعرَّةِ النعمان، من الأيام بعد رجوعه من بغداد.

اعتزاله الناس

أخصُّ ما أنتج هذا المزاج في حياة الشاعر، حمله على الوحدة واعتزال النَّاس ولزوم بيته لا يبرحه، والاستقرار ببلده لا يعدوه؛ فإن ما لقي من أذى الدهر ولؤم النَّاس بغَّضَ إليه الاجتماع، وحبَّب إليه الانفراد، والظاهر أنَّ في طبيعة أبي العلاء شيئًا من حب العزلة، عرفه أبو العلاء في نفسه، فقال في رسالةٍ إلى خاله أبي القاسم: «إنه وحشي الغريزة أنسي الولادة.» ونطقت لزومياته بكثير من الشعر، الذي يؤيِّد مذهب الوحدة ويحث عليه، وسنعرض له عند الكلام على هذا الرأي في آرائه الفلسفية، فأما الآن فسبيلنا أنْ نحصي الأسباب التي حملته على هذه العزلة، فأولها هذه الغريزة التي ذكرها ودل عليها شعره ونثره، ومنها ذهاب بصره؛ فإنه حين فَقَدَ عينيه جَهِلَ كثيرًا من آداب الناس، في حفلاتهم ومواضعاتهم في أنديتهم ومجالسهم، وهو كما قدَّمنا شديدُ الحياء عزيزُ النفس، فكان يكره أنْ يخطئ ما أَلِف النَّاس، فيكون منهم مكان السخرية والاستهزاء، أو مكان العفو والمغفرة، أو مكان الشفقة عليه والرثاء له؛ فآثر أن يتجنَّب عشرتهم ما استطاع، ثم كان فَقْدُه أباه وأمه، وشدة فقره، وسوء معاملة النَّاس له؛ فقوَّى ذلك كله في نفسه هذا الميل، ثم كان بعد ذلك فشله في الإقامة ببغداد، حيث يلقى الفلاسفة وأهل العلم، ويحضر مجالس الجدل والمناظرة، ثم اضطراره إلى الإقامة بمعرَّة النعمان، تلك التي لا تُقاس إلى بغداد لإصفارها من العلم وخلوها من العلماء، وكانت لذته بعِشرة البغداديين قد بغَّضت إليه غيرهم من النَّاس فاجتنبها، فمثله في ذلك مثل الفقيه الذي رأى فيما يرى النائم، كأن النبي تفل في فيه فأفاق، وإنه ليجد لريقه من العذوبة والحلاوة، ما بغَّض إليه الطعام والشراب حتى مات.

ولقد قدَّمنا أنَّ أبا العلاء قد كان شديد الذكاء، دقيق الملاحظة، فما كان يسمع كلمةً، أو يحس حركةً، أو يعرف حدوث حادثة، ونزول نازلةٍ، إلا بَحَثَ عن سرِّها، واستقصى مصدرها وغايتها، فلا شك في أنه درس أخلاق النَّاس فأحسن درسها، وبلا نُفوسَهم فأجاد بلاءها، ثم لم ينتج له الدرس والابتلاء إلا شرًّا. ولا ريب في أنه قرأ من كتب الفلاسفة ما وافق هذه الأهواء في نفسه، فاشتد بغضه للدنيا وسوء ظنه بالناس، حتى إنه لما حدَّث خاله أبا القاسم، عن احتفال البغداديين بوداعه وحزنهم لفراقه، وعرضهم عليه الأموال والأرزاق شكَّ في كل ما فعلوه من ذلك: أكان مصدره النفاق أم الإخلاص؟! ولكنه شكر لهم محاسنتهم له على كلتا الحالتين! فهذه الأسباب كلها هي التي ألزمته داره وسمَّته رهن المحبسين، وهي تدل على أنه لم يعتزل النَّاس إلا بعد بحثٍ وتفكير،

وبعد رويَّةٍ وإجالة نظر، وبعد استشارة لأصدقائه ببغداد حين عزم على فراقها، وتدلنا على ذلك رسالة كتبها إلى أهل المعرة قبل أن يصل إليهم، يخبرهم بعزمه على العزلة، وينهاهم عن أن يحتفلوا بلقائه، ويرسم لنفسه هذا القانون الشديد الذي اتخذه إمامًا إلى أن مات، لم تَصِلْ هذه الرسالة إلى أهل المعرة، ولكنها حُفِظت في ديوان رسائله حتى انتهت إلينا، ولعلها أبلغ ما يُؤثَر في وصف عزمه على العزلة ومجانبة الناس؛ ولذلك آثرنا روايتها. قال:

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتابٌ إلى السكن المقيم بالمعرَّةِ، شملهم الله بالسعادة، من أحمد بن عبد الله بن سليمان خصَّ به من عرفه وداناه، سلم الله الجماعة ولا أسلمها، ولمَّ شعثها ولا آلمها، أما الآن فهذه مناجاتي إياهم منصرفي عن العراق — مجتمع أهل الجدل وموطن بقية السلف — بعد أنْ قضيتُ الحداثة فانقضت، وودعت الشبيبة فمضت، وحلبت الدهر أشطره، وجربت خيره وشره، فوجدت أوفق ما أصنعه في أيام الحياة، عزلةً تجعلني من النَّاس كبارح الأروى من سانح النعام، وما ألوت نصيحةً لنفسي، ولا قصرت في اجتذاب المنفعة إلى حيزي، فأجمعت على ذلك، واستخرت الله فيه، بعد جلائه على نفر يُوثَق بخصائلهم، فكلهم رآه حزمًا، وعدَّه إذا تمَّ رشدًا، وهو أمر أَسْرِي عليه بليل قضى برقه، وخبت به النعامة، ليس بنتيج الساعة، ولا ربيب الشهر والسنة، ولكنه غذي الحقب القادمة، وسليل الفكر الطويل، وبادرت إعلامهم ذلك مخافة أنْ يتفضل منهم متفضل بالنهوض إلى المنزل الجارية عادتي بسكناه؛ ليلقاني فيه فيتعذر ذلك عليه، فأكون قد جمعت بين سمجين: سوء الأدب، وسوء القطيعة. وربَّ ملومٍ لا ذنب له، والمثل السائر: « خلِّ امرأ وما اختار.» وما سمحت القرون بالإياب حتى وعدتها أشياء ثلاثة: نبذةً كنبذة فتيق النجوم، وانقضابًا من العالم كانقضاب القائبة من القوب، وثباتًا في البلد إنْ جال أهله من خوف الروم. فإن أبى من يشفق عليَّ أو يظهر الشفق إلا النفرة مع السواد كانت نفرة الأغفر أو الأدماء، وأحلف ما سافرت أستكثر من النشب، ولا أتكثر بلقاء الرجال، ولكن آثرت الإقامة بدار العلم فشاهدت أنفس مكانٍ لم يسعف الزمن بإقامتي فيه، والجاهل مغالب القدر، فلهيت عما استأثر به الزمان، والله يجعلهم أحلاس الأوطان، لا أحلاس الخيل والركاب، ويسبغ عليهم النعمة

سبوغ القمراء الطلقة على الظبي الغرير، ويحسن جزاء البغداديين؛ فلقد وصفوني بما لا أستحقه، وشهدوا لي بالفضيلة على غير علمٍ، وعرضوا عليَّ أموالهم عرض الجد، فصادفوني غير جذلٍ بالصنيعات، ولا هشٍّ إلى معروف الأقوام، ورحلتُ وهم لرحيلي كارهون، وحسبي اللهُ يتوكل المتوكلون.

هل يمكن أنْ يُخيَّل إلى باحثٍ، أنَّ أبا العلاء إنما ابتغى الوحدة وحرص عليها، يتخذها طريقًا إلى المجد، وسبيلًا إلى النعمة بعد أنْ أعياه تحصيلها من طريق عشرة النَّاس والاجتماع معهم، أما نحن فما يخطر لنا هذا الخاطر إلا بمقدار ما نجتهد في دفعه وصرف القارئ عن تخيله؛ فإن الماضي من حياة الرجل يدل دلالةً واضحةً، على أنه قد كان ينفق أيامه ساذجًا غير متكلفٍ، وعفيفًا غير متبذلٍ، وليس من الحق أنَّ المجد والنعمة قد أعجزا أبا العلاء، وإنما الحق أنه هو الذي أعجزهما، فقد كان من اليسير عليه، أنْ يعيش ببغداد ألوانًا من العيش، وهو واثقٌ بالظفر والنجاح، كان يستطيع أنْ يعيش عيشة الشعراء فينال من سراة العراق ما يكفل له الثروة والغنى، وكان يستطيع أنْ يعيش عيشة اللغويين، وأنْ يحيا حياة الفلاسفة في عصره، ولكنه انصرف عن ذلك كله، فلم يرضَ إلا هذا السجن الذي أنفق بقية حياته فيه.

انصرف عن ذلك؛ لأن فطرته تأباه، ولأن ما اكتنف حياته من المؤثرات قد أعان هذه الفطرة على تعذيب صاحبها وأخذه بهذا القانون الصارم المحتوم، لقد رأى القفطي أنَّ أبا العلاء إنما لزم بيته لفقره وعزة نفسه، وهذا حقٌّ، ولكنا نحسب أنَّ أبا العلاء لو كان غنيًّا لما عدل بالزهد والعزلة شيئًا من نعيم الترف والاجتماع، فأما البرهان على ذلك فسيلقاك بعد حينٍ.

طوره الثالث

قف بنا الآن على دارٍ بمعرة النعمان لم يصفها التاريخ، ولكنها كانت من غير شكٍ ظاهرة الفقر، ليست بالجميلة ولا المزدانة، قد انزوى فيها رجل مكفوفٌ نحيفٌ، في وجهه آثار الجدري، ترتسم على جبينه صورٌ مختلفةٌ تمثل حزنه على أمه حينًا، وألمه من عشرة النَّاس حينًا، وأمله في تلك السعادة التي يخبؤها له هذا السجن المظلم الذي لا يهتدي إليه النجم، ولا تصل إليه الظنون، وهذا الرجل لم يعدُ من عمره الثامنة والثلاثين.

تخيَّل ما استطعت في أنْ تدخل هذه الدار، وتقف من هذا السجين بحيث تراه وتسمعه، ربما رأيت في ناحية من نواحي الدار خادمًا قد جلس، وإنَّ الكسل ليعبث به، وإنَّ الخمول ليتسلط عليه؛ لأنه لا يجد من الأعمال ما يفيده القوة والنشاط، تلطَّفْ بهذا الخادم حتى لا يأتي من الحركات ما يؤذن هذا السجين بمكانك، خذ هذا السجين بعينك، وألقِ إليه سمعك، إنك لتراه على ما قدمنا من الوصف، وقد التف في ثوبٍ غليظٍ من القطن، وجلس على فراش من اللبد وهو يقول: ما لي وللناس؟! لقد بلوت أخلاقهم فلم ألقَ إلا شرًّا، واختبرت طباعهم فلم أجد إلا نكرًا، فلتُضرَبَنَّ بيني وبينهم الحُجُب، ولتُسدَلَنَّ بيني وبينهم الأستار، لقد سمعت منهم فما نطقوا إلا محالًا، ولقد تحدثت إليهم وتحدث إليهم قبلي الحكماء وأولو النهى فما آثروا إلا طاعة الأهواء، وما استجابوا إلا لدعاء الشهوات، فلتُصَمَنَّ عن حديثهم أذني، وليُعقَدَنَّ عن تحديثهم لساني، وليُمحَيَنَّ من قلوبهم شخصي، وليَحْسَبُنِّي بعد اليوم من أهل القبور، ما لي وللدنيا؟! لقد أتيتها كارهًا، وعاشرتها كارهًا، ولأخرجن منها كارهًا، ولقد ذقت من لذاتها ما لم أرجُ، واحتملت من آلامها ما لم أحتسب، فإذا اللذة إلى ألمٍ، وإذا السعادة إلى شقاءٍ، وإذا الأمل إلى يأسٍ، والرجاء إلى قنوطٍ، إني لأحمق إنْ لم أطرحها قبل أنْ تطرحني، وأزدرِها قبل أنْ تزدريني، وأملأ قلبي عن لذاتها بالعزاء النافع والصبر الجميل، ما لي وللزواج والنسل؟! لولا أنَّ أبي قد قذف بي في هذه الحياة لما لقيت ألمًا، ولما احتملت عناءً، أفليس يقنعني أنْ أحتمل هذه الجناية حتى أنقلها إلى بريءٍ لم يجنِ ذنبًا، ولم يقترف إثمًا؟! ما لي وللحيوان؟! أُسخِّره في منافعي، وأُصرِّفه في مآربي، ولا يُرضِيني ذلك حتى أستلبه من الحياة حقًّا لا أملك استلابه، وأحمله من الألم قسطًا لا تدفعني الرحمة عن تحميله إياه! لطالما روعت الفرخ بأمه، وفجعت الشاة بسلخها، ولطالما صرفت عن الفصيل دره، وغصبت النحل ثمرة كدها، وإني على ذلك لظالمٌ أثيمٌ، إنَّ فيما تخرج الأرض من النبات لدفعًا للجوع، وإنَّ فيما تُنزِل السماء من الماء لشفاءً للغليل، وإنَّ في الحرص على ما فوقهما لشرهًا أنا له كارهٌ، وعنه عيوفٌ، ما لي ولنفسي؟! لقد أصغيت لها حينًا فكلفتني أعاجيبها مثنى وفرادى، وما أرادني أفدت من طاعتها إلا الألم والكد وسوء الحال فلآخذنها بقانونٍ لا تجوزه، وحدٍّ لا تعدوه، ولأملكنها بعد أنْ ملكتني، ولأسيطرن عليها بعد أنْ سيطرت عليَّ، ولأوفرنَّ على العقل حظَّه من القوة والسلطان.

كذلك كان يتحدث هذا السجين إلى نفسه، حين لزم بيته آخر سنة أربعمائة؛ يبدأ سيرة قاسية ويلتزم ما لا يلزم في كل شيءٍ، يعتزل النَّاس ومن حقه أنْ يلقاهم، ويلبس

خشن الثياب، ومن حقه أنْ يتخير لينها، ويأكل غليظ الطعام ومن حقه أنْ يتذوق رقائقه، ويؤثر العزوبة والعقم، ومن حقه أنْ يسكن إلى الزوج وأنْ يتمتع بالنسل، ثم يلتزم في القافية حرفين، وقد رخص له الله التزام حرفٍ واحدٍ، فهل وُفِّق إلى تنفيذ هذا القانون؟ نعم؛ قد وُفِّق إلى تنفيذه، لم يخلُ بأصلٍ من أصوله إلا شيئًا واحدًا لم يستطع أنْ يظفر به ولا أنْ يصل إليه.

فشله في طلب العزلة

ذلك هو اعتزال الناس، فإن الرجل لم يكد يبدأ سيرته الشاقة بمعرَّة النعمان، حتى أخذ النَّاس يسعون إليه، والحياء يحول بينه وبين ردهم، والحق أنَّ العزلة التامة لم تكن ميسورةً لأبي العلاء، وإنما كانت أمنيةً ضائعة، فإنه وإنْ زهد في كل لذات الحياة لا يستطيع أنْ يزهد في العلم والتأليف اللذين قد ملكاه واستأثرا به، وكلاهما يكلفه عشرة النَّاس لاحتياجه إلى من يقرأ له ويكتب عنه؛ لذلك لم يلبث بعد استقراره بالمعرَّة أن اشتغل بالتعليم، فالتفَّ حوله الطلاب، وأخذوا يدرسون عليه اللغة وآدابها، وما هو إلا الزمن القليل حتى كثر سوادهم حوله، ثم لم تمضِ على هذه الحال أعوامٌ، حتى أخذ النَّاس يزورونه ويكتبون إليه، فاستحالت عزلته إلى أشد أنواع المعاشرة، على أنه لم يأسف لفوات هذه العزلة؛ لأنه وإنْ كثر اختلاطه بالناس فإنه لم يصله بهم إلا العلم، وليس في العلم ما يؤذيه أو يسوءه.

شهرته

ليس من المنتظر أنْ يشتغل رجل كأبي العلاء بالدرس والتعليم في بلادٍ كبلاد الشام، من غير أنْ يكثر سواد طلابه؛ لما علمت من قيمة الرجل في نفسه، ومن حرص النَّاس على العلم في ذلك العصر، ولقد كان أبو العلاء في القرن الخامس، بإقليم حلب كابن خالويه في القرن الرابع، فتسامع به أهل حلب خاصةً، ثم أهل الشام عامة، ثم أهل البلاد الإسلامية جميعًا، وأخذ الطلاب يفدون عليه من أقطار الأرض، يحتقرون في سبيل ذلك بُعْدَ الشُّقَّة، وضعف المنة، وقلة المال، حتى لقد رحل الخطيب التبريزي إليه، من خراسان ماشيًا يقل أثقاله لعجزه عن مطيةٍ تبلغه غرضه، ثم اتصلت الرسائل بين أبي العلاء وبين عظماء الشام والعراق، وفيهم الوزراء والأمراء، والقضاة والعلماء، وأصحاب

المكانة، وظفر الرجل من بُعْد الصيت، بما نظن أنه ما كان يظفر به، لو أقام ببغداد؛ لكثرة الخصوم والمنافسين.

موضوع درسه

لا نعرف أنَّ أبا العلاء درس شيئًا غير اللغة وآدابها، فهو لم يكن أستاذ فلسفةٍ ولا دينٍ، وإنما كان أستاذ لغة وأدبٍ، غير أنَّا إذا فهمنا من لفظ الفلسفة هذا النحو، الذي اشتملت عليه اللزوميات ولم نقصره على الفلسفة العلمية، لم يكن بدٌّ من الاعتراف بأن أبا العلاء قد درَّس لطلابه الفلسفة أيضًا؛ لأنه كان يُملي عليهم شعره ونثره، ويُفسِّر لهم منه ما احتاج إلى التفسير.

اتهامه بالزندقة

هذه الدروس الفلسفية التي كان يلقيها أبو العلاء، كأنها دروسٌ في اللغة والأدب، قد شاعت عنه وتناقلها الناس، وشاع معها ذلك القانون الذي قدَّمنا ذِكْرَه، فرأى النَّاس من ذلك شيئًا لم يعرفوه، وما زال في أهل الأرض المنكر للجديد، الساخط على الحديث، فرموا الرجل بالزندقة، واتهموه في دينه، وسندرس هذا الموضوع في المقالة الخامسة، وإنما ذكرناه الآن لننتقل منه إلى أمرين، أحدهما أنَّ وصمة الزندقة قد جرت عليه ألوانًا من الأذى، ولكنه أذىً يستهين به الفيلسوف؛ لأنه لا يتجاوز الشتم والتشنيع، فقد دخل عليه ذات يوم رجلٌ من قراء المعرَّة يُعرَف بأبي القاسم، فطلب منه بعض النَّاس أنْ يقرأ شيئًا من القرآن، فتلا قول الله عز اسمه: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾، وإنما يريد إيذاء أبي العلاء، وكأن هذه النية السيئة قد آلمت الرجلَ حقًّا وإنْ لم يُظهر ألمًا، فإنه قال في هجاء هذا الرجل:

هذا أبو القاسم أعجوبةٌ ... لكلِّ من يدري ولا يدري
لا ينظم الشعر ولا يقرأ الـ ... ـقرآن وهو الشاعر المُقري

ودخل عليه الوزير المشهور بالمنازي، فسأله: ما هذا الذي يرويه النَّاس عنك؟! قال: قومٌ حسدوني فكذبوا عليَّ. فأجاب المنازي: وعلامَ حسدوك وقد تركت لهم الدنيا والآخرة؟! قال المنازي: قال أبو العلاء: والآخرة؟! ثم أطرق ولم يكلمني حتى قمت عنه.

وزاره بعض القضاة فقال له أبو العلاء: لم أهجُ أحدًا. قال: صدقتَ، إلَّا الأنبياء! قال: فتغيَّر لونه ... فهذه الأنباء تدل على أنَّ ناسًا كانوا يتعمَّدون أنْ يلقوا الرجل بالأذى، وكان ذلك ربما بلغ من نفسه.

الأمر الثاني: أنَّ وصمة الزندقة لم تُصِبْه بسوء في نفسه، ولا في شهرته العلمية، فما زال طلابه كثيرين إلى أنْ مات، وما زال خصومه وأصدقاؤه يشهدون له بالعلم الجم، والذكاء النادر، والتفوق الكثير، وما علمنا أنه بات ليلةً على خوف من حاكم أو سلطان إلا ما كان من قصةٍ يروونها، وما نشك في أنها كذبٌ صريحٌ.

قالوا: إنَّ وزير حلب بعث إلى أبي العلاء خمسين فارسًا ليقبضوا عليه، فأنزلهم مجلسًا له، ودخل عليه عمه، فقال له: ما كان أغناك وأغنانا عن هذا! فهوَّن أبو العلاء عليه الأمر، فلما كان الليل استقبل المريخ وأخذ يتلو أحاجي غامضةً، ويقول: الضيوف الضيوف، الوزير الوزير. قالوا: فما أتم كلامه حتى سقط المجلس على من فيه فقتلهم، وأصبحوا فإذا رسالة من حلب على جناح حمامةٍ: ألَّا تروعوا الشيخ فإن الحمام قد سقط على الوزير فقتله، ومع أنَّ هذه القصة تُكذِّب نفسَها؛ فإن عمَّ أبي العلاء ماتَ قبل أبيه، ولم يكن أبو العلاء ينتحل السِّحر ولا يعرف الطلسمات، فإن سألت عن علة هذه الحرية التي أُطلِقت لأبي العلاء، فسنجيبك عن هذا السؤال في المقالة الخامسة إنْ شاء الله.

اتصاله بالسياسة

لم يكن لأبي العلاء بالسياسة العملية كبير اتصالٍ؛ ذلك لأن ذهاب بصره يحول بينه وبين لقاء الملوك والأمراء، إذا لاحظنا أنَّ حياءه كان شديدًا، وأنَّ حرصه على ألا يظهر تقصيره عن شأو المبصرين في الأوضاع العامة كان عظيمًا، كما أنَّ فطرته ودرسه وفلسفته وجملة حياته المادية والعقلية، كانت تحول بينه وبين قصور الملوك والأمراء ودواوين المشورة والحكم، وقد دُعِي الرجل إلى منادمة عزيز الدولة[١٤] الذي قدمنا تعيينه في المقالة الأولى، فاعتذر بكبر السن وقلة البضاعة.

ومن الحق أنَّ بضاعته كانت قليلةً إنْ أُرِيدَ منه أنْ يكون نديمًا، فإنَّ رجلًا لا يعرف إلا الحق والصراحة، ولا يطمئن إلى ما مضت به سُنَّة النَّاس من نفاقٍ ومداجاةٍ، لا يُغني

[١٤] الرسائل ص٦٠ أكسفورد و٩٢ بيروت.

في منادمة الملوك غناء، وهو يتعرَّض بكثرة علمه، وظهور فضله، وغزارة مادته، وسلامة صدره من الغل، ونفسه من الأذى، إلى طوائف من الحُسَّاد، مسلحين بالمكر والخديعة وبالوشاية والنميمة، وبالنكاية والوقيعة، وهو بين أيديهم أعزل لا يعتز من هذه الخصال بسلاحٍ، ولا يأوي منها إلى ركنٍ شديدٍ، فليس من الغريب أنْ يأبى هذه المنادمة، وإنما من الغريب أنْ يجيب إليها.

ولقد أُكْرِه أبو العلاء على أنْ يكون سفير قومه عند صالح بن مرداس حين حاصر المعرَّة وألحَّ عليها، فأحسن السفارة، ولولا شهرته وصيته وحرص صالح على إرضائه، ورقة لهجته في الشفاعة لقومه، لما صنع شيئًا، نقول: إنه قد أُكرِه على هذه السفارة، وإنما أكرهه تضرع قومه إليه، ورقة قلبه لهم، على أنه لم يَعُد من عند صالح حتى أعلن ألمه لهذه السفارة، فقال:

تَغيَّبتُ في منزلي برهةً ستير العيوب قليل الحسَدْ
فلما مضى العمر إلا الأقلَّ وحُمَّ لروحي فراق الجسَدْ
بُعِثْتُ شفيعًا إلى صالحٍ وذاك من القوم رأيٌ فسَدْ
فيسمع مني سجع الحمامِ وأسمع منه زئير الأسَدْ
فلا يعجبني هذا النفاق فكم نَفَّقَتْ محنةٌ ما كسَدْ

فانظر إلى هذين البيتين الأخيرين، كيف مثَّل بأولهما ضعفَه ورِقَّةَ قلبه، وقرنهما إلى قوة صالح وغلظته، فنتج عن هذه المقارنة مزاجٌ فلسفي جميلٌ، هو فصل ما بين الزهد الشديد والانهماك في ملاذ الدنيا من القوة والبطش، ومن الاستطالة والسلطان، وأخذ نفسه في الثاني، بأن لا يخدعه التجاء قومه إليه، وقبول صالح شفاعته، فليس لذلك مصدرٌ في حقيقة الأمر، إلا هذه المحنة التي حملت أهل المعرَّة على أنْ يتوسَّلوا وحملت صالحًا على أنْ يقبل الوسيلة؛ إيثارًا للصلح وحقنًا للدماء، لعل غلوَّ أبي العلاء في الحذر من النَّاس وسوء الظن بهم وشدة الاتهام لهم هو الذي أنطقه بهذين البيتين، ولكنهما يدلان من غير شكٍّ على أنَّ الرجل لم يكن يصلح لعملٍ سياسيٍّ ما؛ لأن السياسة تحتاج إلى ألوانٍ من الأخلاق ليس لأبي العلاء منها شيءٌ.

وهذا أوان البر بما وعدنا به في المقالة الأولى، من تحقيق قصة صالح ومحاصرته المعرَّة؛ فقد اختلف فيها المؤرخون اختلافًا كثيرًا، ولم يستطيعوا أنْ يجزموا بمصدرها، ولا أنْ يتفقوا على نتيجتها، ولا علة لذلك إلا أنهم لم يدرسوا حياة أبي العلاء، ولو أنهم درسوا اللزوميات لاستطاعوا أنْ يستنبطوا الحادثة منها، فإن أبا العلاء قد ذكر سببها وبيَّن نتيجتها، وشفاعته فيها، وذلك في ثلاث مقطوعاتٍ عن اللزوميات تفرَّقت بين باب الدال والراء واللام. فأما سبب الحادثة فهو أنَّ امرأة لم يُسمِّها أحدٌ من المؤرخين، ولكن أبا العلاء سماها «جامع» أقبلت يوم الجمعة على النَّاس وهم في مسجدهم، فشكت إليهم، أنَّ أصحاب الماخور، تعرضوا لها وأرادوها بمكروهٍ؛ فغضب لها الناس، وهدموا الماخور، وهرقوا ما فيه من خمر، وأفسدوا ما فيه من أداة لهوٍ وطربٍ، وقد رضي أبو العلاء عن هذا كل الرضا، وحمده أحسن حمدٍ، فقال:

أتت جامعٌ يوم العروبة جامعًا ... تقصُّ على الشُّهَّاد بالمصر أمرها
فلو لم يقوموا ناصرين لصوتها ... لخِلْتَ سماء الله تُمْطِرُ جَمْرَهَا
فهدُّوا بناءً كان يأوي فناؤه ... فواجرَ ألقت للفواحش خمرها
وزامرةٍ ليست من الرُّبد خضَّبت ... يديها ورجليها تُنفِّق زمرها
أَلِفْنا بلاد الشام إلف ولادةٍ ... نلاقي بها سُودَ الخطوب وحُمرَها
فطورًا نُداري من سُبَيعةَ لَيْثَها ... وحينًا نصادي من ربيعة نمرها
أليس تميمٌ غيَّر الدهرُ سعدها ... أليس زبيدٌ أهلك الدهرُ عمرها
وددت بأني في عماية فاردٌ ... تُعاشِرُني الأروى فأكره قمرها
أَفِرُّ من الطغوى إلى كلِّ قفرةٍ ... أو آنس طغياها وآلف قمرها
فإني أرى الآفاق دانت لظالمٍ ... يغر بغاياها ويشرب خمرها
وإن كانت الدُّنيا من الأنس لم تكن ... سوى مومسٍ أفنت بما ساء عمرها
تدين لمجدودٍ وإنْ بات غيره ... يهز لها بِيضَ الحروب وسُمْرَهَا
وما العيش إلا لجةٌ باطليَّةٌ ... ومن بلغ الخمسين جاوز غمرها
وما زالت الأقدار تترك ذا النهى ... عديمًا وتعطي منية النفس غُمرها
إذا يَسَّرَ اللهُ الخطوب فكم يدٍ ... وإنْ قصرت تجني من الصاب تمرها
ولولا أصولٌ في الجياد كوامنٌ ... لما آبت الفرسان تحمد ضُمْرها

فانظر إلى هذه القصيدة، كيف شرحت الحادثة أحسن شرح، وكيف مثلت سخط الشاعر على الحياة السياسية في الشام خاصة لاستبداد العرب بها، وفي المملكة الإسلامية عامةً لتسلط الظالمين عليها، ثم سخط على الدنيا وخضوعها للمصادفة والحظ، ثم تمنى لو أنه استطاع أنْ يعتزل الإنسان، ويألف وحش الفلاة، فلو أنَّ المؤرخين قرءوا هذه القصيدة لما اضطربوا في هذا الأمر، ولما أوقعوا مَنْ بَعْدَهم من الباحثين في هذا الاضطراب، على أنَّ أبا العلاء لم يُفصِّل لنا ما كان بعد ذلك من سُخطِ صاحب حلب، أو أحد عماله المسيحيين على أهل المعرَّة، ومن حصار صالحٍ لها. والظاهر أنَّ صاحب حلب قبض على سبعين من أهل المعرَّة كما يقول الصفدي، وأنَّ أهل المعرَّة كرهوا ذلك فثاروا، واشتد الأمر وعظم الخطب حتى دعا أهل آمد وميا فارقين في مساجدهم لأولئك الأسارى، ثم كان من حصار صالح لأهل المعرة، وشفاعة أبي العلاء عنده، وعفوه عن المدينة والأسارى ما قدَّمناه وذكَرَه المؤرخون، وقد اتفقوا جميعًا على أنَّ صالحًا قال لأبي العلاء بعد أنْ سمع شفاعته: قد وهبتها لك. يريد المعرَّة، فلنحتفظ بهذه الكلمة، فستفيدنا في تحقيق ثروته، رجع أبو العلاء من عند صالح وهو يقول:

نجَّى المعرَّةَ من براثن صالحٍ ربٌّ يداوي كلَّ داء معضلِ
ما كان لي فيها جناح بعوضةٍ اللهُ أولاهم جناح تفضُّلِ

لأبي العلاء شفاعاتٌ إلى أولياء السلطان، في أناس كانوا يتشفَّعون به، ولكنه كان يجعل حظ الإنشاء والافتنان اللفظي في تلك الشفاعات أكثر من حظ الذي توسَّل به ورغب إليه. أما نظره في الحياة السياسية في الشام ومصر، وفي العراق والهند، فكثيرٌ يظهر عليه من قرأ اللزوميات وسقط الزند، ولقد أشرنا في المقالة الأولى إلى الأبيات التي قالها حين غلب صالح بن مرداس على حلب. والظاهر أنَّ تأثير هذه الفتنة في نفسه كان شديدًا، فذكره في قصيدةٍ من سقط الزند بعث بها إلى خازن دار العلم ببغداد، فقال:

وما أذهَلَتْني عن ودادك روعةٌ وكيف وفي أمثاله يجب الْغَبْطُ؟!
ولا فتنةٌ طائيَّةٌ عامرية يُحرَّق في نيرانها الجعد والسَّبْطُ
وقد طرحت حول الفرات جرانها إلى نيل مصر فالوَسَاعُ بها تقطو
فوارس طعَّانون ما زال للقنا مع الشَّيب يومًا في عوارضهم وخطُ

وكلُّ جوادٍ شفَّهُ الركض فيهم وجٍ يتمنَّى أنَّ فارسه سقط
ونبالةٍ من بُحْتُرٍ لو تَعَمَّدُوا بليلٍ أناسي النَّواظِر لم يُخْطوا

وله في السياسة النظرية رأي نذكره عند الكلام على فلسفته في المقالة الخامسة.

ثروته

قدَّمنا في الطور الثاني من حياة أبي العلاء أنَّ ثروته كانت ثلاثين دينارًا يغلها عليه، في كل عامٍ وقفٌ له ولقومه، وأنه قد خصَّص نصف هذه الثروة لمن يخدمه واكتفى بنصفها لحاجته، ولم يخالف في ذلك أحدٌ من المؤرخين، ونصَّ عليه أبو العلاء نفسه في المناظرة التي كانت بينه وبين داعي الدعاة في أكل الحيوان، ولكن أمرين يعترضاننا إنْ شئنا أنْ نقف عند هذا الحد في تحقيق ثروته: أحدهما أنَّ أبا العلاء نفسَه يذكر في بعض شعره أنه ذاق الغنى وعرف لذَّاته، وذلك حيث يقول في اللزوميات:

خبرْتُ البرايا والتصعلك والغنى وخفض الحشايا والوجيف مع السفر
فأطيب أرض الله ما قلَّ أهله ولم ينأ فيه القوت عن يدك الصفر

فمن أين له الغنى وخفض الحشايا؟! ما نشك في أنه قد مر بهما مرور الطيف في يوم من أيامه التي قضاها عند أخواله بحلب أو عند أصحابه بمدينة السلام، ولعله ظنَّ جلوسه على الفراش الوثير، وتمتعه بالطعام الشهي ساعة من نهارٍ في دار سابور بن أردشير، أو عبد السلام بن الحسين ابتلاء للغنى. والثاني: أنَّ ناصري خسرو — وهو الرحَّالة الفارسي — قد مرَّ بمعرَّة النعمان أيام أبي العلاء كما قدَّمنا، فقال في وصفه: ويحكمها — أي المعرَّة — رجلٌ ضرير يُعرَف بأبي العلاء، عظيم الثروة، يملك عددًا ضخمًا من العبيد والخدم، وكأنَّ سكان المدينة كافةً خَدَمُه، أما هو فيحيا حياةً خشنة، يلبس غليظ الصوف، ولا يغادر بيته ولا يأكل إلا الشعير، وسمعت النَّاس يتحدثون بأن بابه لا يُغلَق، وأنَّ نُوَّابه يعملون في تدبير المدينة، ولا يلجأون إليه إلا في مهامِّ الأمور، وأنه لا يمنع سائلًا، يقوم الليل ويصوم أبدًا، ولا يحفل بالدنيا. فهذا الوصف يناقض ما عرفناه من تاريخ أبي العلاء؛ لأنا لم نعرف الرجل مالكًا ولا صاحب حُكْم، ولم نعرفه غنيًّا ولا ذا ثروةٍ، وإنما عرفناه فقيرًا قد اعتزل الناس، وقد صفرت يده من المال، وكثرت حوله الطلاب، وعجز عن أداء حقوقهم، فقال في اللزوميات:

يزورني القوم هذا أرضُهُ يَمَنٌ — من البلاد وهذا داره الطبَسُ
قالوا سمعنا حديثًا عنك قلتُ لهم — لا يُبعِدُ اللهُ إلَّا معشرًا لبسوا
يبغون منِّيَ معنىً لست أُحسِنه — فإن صدقتُ عَرَتْهُم أوجهٌ عبس
أعاننا الله كلٌّ في معيشته — يلقى العناء فدُرِّي فوقنا دبس
ماذا تريدون؟! لا مالٌ تَيسَّر لي — فيُستماح ولا علمٌ فيُقتبَس
أتسألون جهولًا أنْ يفيدكم — وتحلبون سفيًّا ضرعها يبس
ما يعجب النَّاس إلا قول مختدعٍ — كأن قومًا إذا ما شُرِّفوا أُبِسوا
قد أنفدوا في ضياعٍ كلَّ ما عَمَرُوا — فكان مثل جلال البُدْن ما لبسوا
أنا الشقي بأني لا أطيق لكم — معونةً وصروف الدهرِ تحتبس

هذه الأبيات مع ما تدلنا عليه من شهرة أبي العلاء، وازدحام وفود العلم ببابه، تُمثِّل لنا فقره وضِيق يده عما تحتاج إليه الشهرة من النفقات، وقد تبرأ الرجل من الثروة غير مرةٍ في اللزوميات، فكيف نوفق بين حديث الرحالة الفارسي وبين ما يدل عليه نظم الرجل ونثره وتاريخه؟

لهذا التوفيق وجهان يحتملهما العقل؛ الأول: أنَّ الرَّحالة وصف ما شهد في المعرَّةِ من جاه أبي العلاء وسلطانه المعنوي؛ فظن ذلك ثروةً وملكًا. الثاني — وهو ما نميل إليه: أنَّ أبا العلاء كان يملِكُ المعرَّةَ حقًّا، وكان يَحكُمها بنُوَّاب يُدبِّرون أمرَها، ويرجعون إليه في جلائل الأعمال فإذا شئنا أنْ نرجح ذلك؛ فإن الأدلة التاريخية الثابتة لا تواتينا، ولكنا نذكر قول صالح بن مرداس له حين شفع عنده في المعرَّة: قد وهبتها لك.

أفلا يمكن أنْ يكون هذا إقطاعًا، وأنَّ المعرَّة صار أمرها من ذلك الوقت إلى أبي العلاء، على أنْ تعترف بسلطان حلب وتؤدي إليها الخراج؟ ذلك ممكنٌ، ولكن التَّاريخ لم يروِه ولم ينص عليه، لا لأنه روى غيره، بل لأنه أهمل المعرَّة إهمالًا تامًّا في ذلك العصر.

كانت قصة صالح مع أبي العلاء بين سنة سبع عشرة وبين سنة عشرين وأربعمائة، وكانت زيارة ناصري خسرو للمعرة بعد ذلك؛ أي: سنة ثمان وثلاثين وأربعمائة، فلو أنه مر بالمعرَّة قبل هذه القصة لكان من الحق أنْ نرفض خبره ولا نصغي إليه، أما وهو لم يمر بها إلا بعد صالح وقصته، فمن الظلم للتاريخ أنْ نمر بهذا الخبر من غير أنْ نثبت هذا الاحتمال.

كان أبو العلاء زاهدًا عفيفًا، وكان يرى أنَّ الإنسان لا يملك في هذه الدنيا شيئًا إلا ما يقوم بحاجاته كما سترى ذلك في موضعه. فهذا الرأي وهذا الخلق هما اللذان منعاه أنْ يستمتع بما تغل المعرَّة من ثروةٍ، وأوجبا عليه أنْ يقر النَّاس على ما في أيديهم، ويبقى هو على فقره الذي كان يراه غنًى وثرةً.

ولذلك قال ناصري خسرو: ولقد قال بعض النَّاس لأبي العلاء: إنَّ الله عز وجل قد أسبغ عليك نعمته، فلم تبيحها للناس من غير أنْ تتمتع بها؟ فأجاب: إني لا أملك منها إلا ما يقيم أودي.

وسواء صحَّت رواية الرَّحالة أم لم تصح، فإن في حياة أبي العلاء شيئًا يلزمنا ألا نصدق ما يرويه التَّاريخ من فقره المدقع، من غير تحفظٍ ولا أناةٍ؛ فإن في رسائله ما يدل على أنه قد كان يُهدي إلى أصحابه الهدايا ويُعِين أصدقاءه بالمال، فمن أين له تلك الهدايا وهذا المال إذا لم يكن عنده فضلٌ من الثراء ولو قليلٌ؟! ولذلك روى القفطي أنَّ طلابه ذكروا بحضرته يومًا بطيخ حلب، قال: فتكلف أبو العلاء وبعث من جاءه منه بحملٍ، فأكلت الجماعة وأفردوا له منه شيئًا لم يذقه، ولم يعرض له حتى فسد، فلو لم يكن عنده وفرٌ ما استطاع أنْ يبعث إلى حلب من يأتيه بهذا البطيخ، وكذلك ضيف القاضي عبد الوهاب بن علي المالكي — كما قدمنا — فمن أين له ما ضيفه به إذا كان من الفقر على ما يقولون؟!

لقد كان بر أخواله به متصلًا، وكانت تُهدَى إليه الهدايا فيقبلها شاكرًا، كما تدل رسائله على ذلك، فهذا البر من أخواله وهذه الهدايا من أصحابه، كانت توسع عليه بعض ما يجد من الضيق.

سيرته في بيته

لم يُفصِّل لنا التَّاريخ من هذه السيرة شيئًا، ولكن جملة آثارٍ تدل على أنه كان يقضي حياته وادعًا مطمئنًّا قد أمن النَّاسُ شرَّه؛ لأن الزهد والحكمة وقوانينهما الصارمة، لم تُبقِ فيه قوةً على الأذى ولا ميلًا إليه، ولا يحفظ لنا التَّاريخ أنه سبَّ أو شتم في حياته، إلا ما كان من قصة ذلك القارئ الذي قدمنا ذكره.

ولقد كان أبو العلاء شقيًّا بخادمه، فقال فيه:

ومن عناء اللَّيالي خادم ضغن إنْ يُؤمَر الأمر يفعل غير ما أُمِرا

وليس هذا بغريبٍ، فإن المأمون لم يكذب حين قال: إذا حسنت أخلاق المخدوم ساءت أخلاق الخادم.

لم تكن لأبي العلاء زوجٌ ولا ولدٌ فنبحث عن سيرته معهم، ولم نعرف من سيرته مع أمه شيئًا، ولكن رثاءه لها يدل على بره بها، على أنه قد اتخذ الدنيا مرةً أمًّا ومرةً زوجًا، فكان لها في كلتا الحالين عَقوقًا مُبغِضًا، وما اللزوميات إلا مثال سخطه على هذه الأم التعسة، والزوج البائسة.

لا نعرف أنَّ أبا العلاء جالس النَّاس على مائدةٍ، ولا نعرف أنهم رأوه يأكل، إنما كان إذا أراد الطعام يأوي إلى نفق له، فيأكل فيه، وكان يقول: العمى عورةٌ، والواجب استتاره. ولا شك في أنه كان يقضي نهاره في القراءة والدرس، وليله في التفكير والبحث، ثم في الراحة والنوم، أما طعامه فكان العدس والتين. وقد نص لنا على ذلك، فقال:

يُقنعني بلسن يمارس لي فإن أتتني حلاوةٌ فبلس

(البلسن: العدس، البلس: التين.)

وكان لباسه غليظ الثياب من القطن، وفراشه اللبد في الشتاء، وحصر البردي في الصيف، وكان شديدًا على نفسه يكلِّفُها من الآلام ما لا تطيق، فربما اغتسل بالماء البارد في الشتاء، وقال:

أجاهد بالظهارة حين أشتو وذاك جهاد مثلي والرِّباطُ
مضى كانون ما استعملتُ فيه حميم الماء فاقدُمْ يا سباط
تشابه أنفس الحشرات نفسي يكون لهنَّ بالصيف ارتباط
لقد رقد المعاشر في ثراهم فما هبَّ الجعاد ولا السِّباط

أخلاقه

لعلَّ من الإطالة بعد هذا التفصيل أنْ نكتب عن أخلاق أبي العلاء؛ فإن ما قدمنا من حياته يدُلُّ على أخلاقه واضحةً، ويرسم خلاله جليةً، ولكنَّا نأتي على موجزٍ من القول فيها، استيفاءً لبرنامج البحث واستكمالًا لنتيجته؛ فأول ما يظهر من الخصائص الخلقية لأبي العلاء زهده وإعراضه عما في هذه الحياة من اللذات، ولك في سيرته بالمعرَّة تسعًا وأربعين سنة أصدق دليل على أنَّ هذا الخلق قد كان من الصور النفسية اللازمة له، وكذلك العفة والقناعة وعزة النفس، وحسبك أنه قضى حياته أو شطرًا عظيمًا منها مُقِلًّا من المال مكثرًا من الأدب والعلم، فلم يتكسب بالشعر، ولم يكلف نفسه مذلة السؤال. وما اضطرابه بين العراق والشام، واحتجابه في منزله إلى أنْ مات إلا أثرٌ من آثار هذه العزة التي أوجدتها الوراثة، وقوَّاها الدرس والرياضة. ومن أظهر أخلاقه ضبط النفس وقهر الشهوات؛ فإن رجلًا ينيف على الثمانين من غير أنْ يتزوج، ومن غير أنْ يرغب في النسل الذي هو أشد الملذات، استئثارًا بالنفس واستحواذًا على القلب — مع شدة حاجته إلى ولدٍ صالحٍ يعينه على أثقال الحياة أو يسليه عن همومها — لمالكٌ نفسه، ومسيطرٌ على شهوته، وباسطٌ سلطان عقله على ما له من حسٍّ وشعورٍ.

كان أبو العلاء رقيق القلب، شديد الرحمة، كثير العطف على الضعيف، وحسبك أنه أمَّن الحيوان من تعديه على نفسه، أو ولده أو ثمراته، ولو أنك قرأت ما في اللزوميات من محاورته للدِّيك والحمامة، ورثائه للشاة والنحل، وبكائه على الناقة والفصيل، ودفاعه عن النحلة والجنى، لقدرت ما كان له من رقة القلب أحسن تقدير.

لقد مرض أبو العلاء، فوصفوا له الدجاج فامتنع، وألحوا عليه حتى أظهر الرضا، فلما قُدِّم إليه لمسه بيده فجزع، وقال: استضعفوك فوصفوك، هلَّا وصفوا شبل الأسد؟! ثم أبى أنْ يطعمه.

إنك لتجد في اللزوميات سخطًا على النَّاس غير قليل ولكنه سخطٌ مصدره الرحمة لهم والحدب عليهم، فما كان أبو العلاء في تقريعه إياهم إلا مؤثرًا لهم بالنصيحة، كما سنبيِّن ذلك في المقالة الخامسة.

كان أبو العلاء كريمًا سخيًّا طيب النفس، يبذل المال إذا ملكه، وليس ينتظر منه غير ذلك، بعد هذا الزهد الذي التزمه، فأما وفاؤه لأصدقائه وحفظه لودادهم فحدِّثْ عنه ولا تخشَ بأسًا، وحسبك إنْ كُلِّفت الدليل عليه أن تنظر في سقط الزند، وفي الرسائل إلى

تلك القصائد، والكتب التي بعث بها إلى أهل بغداد، بعد رجوعه عنهم، وإلى أهل الشام بعد فراقه إياهم؛ لتعرف أي قلبٍ وفي، وأي فؤادٍ محتفظ بالوداد.

والحياء فطرةٌ فُطِر عليها أبو العلاء، فكم ألَّف من كتب وكم كتب من رسائل؛ لأن النَّاس طلبوا إليه ذلك فلم يستطع لهم ردًّا، والكذب عدوُّه وخصمه، فما نعرف أنَّ مؤرخًا استطاع أنْ يتمسَّك عليه بكذبةٍ، على كثرة أعدائه ومخالفيه. وتاريخه لا يمثل لنا إلا خيرًا، ولسنا نتكلَّف استنباط هذه الفضائل ونسبتها إليه، كما يفعل الذين يتعصَّبون لمن يترجمون من الأدباء والعلماء، وإنما نأتي بما وجدنا في آثار الرجل، ونعتقد أنا لو حاولنا أنْ نستنبط من تراثه خلقًا مذمومًا لكنا متكلفين.

ملكاته

ليس بنا حاجةٌ إلى أنْ نثبت أنَّ أبا العلاء كان فطنًا ذكيًّا، فليس ما قدمنا من أول هذه المقالة إلا برهانًا على ذلك. ولقد اشتهر الرجل بين أصدقائه وأعدائه بقوة الذاكرة وسرعة الحفظ، حتى رووا في ذلك الأعاجيب التي لا شك في أنَّ المبالغة فيها قد عملت عملًا كثيرًا، فزعموا أنه حفظ مناجاةً فارسيةً سمع لفظها ولم يفهم معناها، وزعموا أنه حفظ حسابًا طويلًا كان بين تاجرين، فلما فقد أحدهما وثيقته أملاها عليه أبو العلاء بعد زمنٍ طويلٍ، وزعموا أنَّ رجلًا من أهل اليمن وقع له كتابٌ في اللغة قد ضاع أوله، فعرضه على طائفةٍ كثيرةٍ من أهل العلم، فكلهم لم ينفعه ولم يدله على اسم الكتاب، فلما عرضه على أبي العلاء أنبأه باسمه واسم صاحبه، وأملى عليه ما ضاع منه، ولهم من أمثال هذه الروايات شيءٌ كثيرٌ، والأمر الذي لا ريب فيه أنَّ الرجل كان نادر الذاكرة، يحفظ ما يسمع، إنْ لم يَحُل بينه وبين ذلك حائلٌ من غموض أو طولٍ شديدٍ. وأنباء الحُفَّاظ من العرب والمسلمين، ومن عميانهم خاصة متظاهرةٌ لا حاجة إلى روايتها، وإنما أبو العلاء رجلٌ من هؤلاء النَّاس الكثيرين الذين اشتدت فيهم مَلَكة الحِفْظ والاستظهار.

كانت لأبي العلاء ملكة الشعر، والكتابة، وتكلف البديع، وذلك ما نبحث عنه في المقالة الثالثة.

شيخوخته

هرم أبو العلاء، وأصابته الشيخوخة ولكنا لا نعرف أنها أضعفت ملكةً من ملكاته العقلية والخلقية، وإنما قضى الرجل حياته ثابت النفس، راجح الحِلم، مُصِيب الفِكْر، قوي العقل، صادق الذوق، معتدل المزاج إلى أنْ أصابه المرض الذي مات فيه.

على أنَّ أبا العلاء قد وصف شيخوخته في رسالةٍ كتبها إلى أبي الحسن محمد بن سنان، وقد أنبأه برغبة السلطان إليه في اختصار كليلة ودمنة. فقال بعد كلامٍ كثيرٍ: «وأحسبه — أدام الله قدرته — يحسبني على ما يعهد من القوة والصبر، ولست كذلك. الآن علت السن، وضعف الجسم، وتقارب الخطو، وساء الخلق، وعُطِّلت رحى لم تكن تجعجع ولكن تهمس، كنت أقصر طحنها على نفسي، وأتقوَّى به دون غيري، ولم يكن لها ضمانٌ، ولكن فجع بها الزمان، ولم يبقَ إلا أنْ يخلو مكانها العامر، فيصبح كأنه المحل الدامر، فأما المنفعة بها فقد انقضت وانقرضت، وإنْ تشبه بها في الظعن أخواتها، صار لفظي من أجل ذلك مشينًا، وجعلت سين الكلمة شينًا، فلم يفهم مني سامعٌ ما أقول، فإذا قلت: العسل، مشى الذئب، ظُنَّ أني أقول: العشل — بالشين المعجمة. ولا أعلم أنَّ في كلامهم هذه الكلمة، وإنما هذه الرحى وأترابها في التتابع إلى الرحلة، كما أنشد أبو زيدٍ سعيد بن أوس:

يا ربَّةَ العير ردِّيهِ لوجهته   لا تظعني فتهيجي الحي للظعن

فإن وقع يومًا من الدهر إليه شيءٌ مما أمليه، فوجد فيه السينات شيناتٍ، فليعلم أنَّ ذلك كما ذكرت، وأنَّ الذي كتب سمع ولم يفهم.»

فنرى أنَّ كلام الرجل في شيخوخته لم يضعف ولم يختلَّ، ولم يزد إلا متانةً ورصانة وثباتًا.

قال القفطي: وقد تنبأ ابن بطلان الطبيب بوفاة أبي العلاء قبل موته بقليلٍ، وكان ابن بطلان يألف أبا العلاء، وكان بالمعرَّة إذ ذاك، فحدثه بعض الطلبةً أنَّ أبا العلاء قد أملى عليهم شيئًا فغلط فيه، فتنبأ ابن بطلان بأن ذبالته قاربت الذبول؛ لأن من كان كأبي العلاء، في قوة العقل، وذكاء القلب، وحصافة الرأي، لا يدركه الخطأ فيما يملى، إلا إذا اضطربت قواه، وفسد مزاجه.

وفاته

في اليوم العاشر من شهر ربيع الأول سنة تسعٍ وأربعين وأربعمائة للهجرة، وسنة ثمانٍ وخمسين وألف للمسيح، اعتل أبو العلاء، فلبث ثلاثة أيام مريضًا، ثم مات يوم الجمعة الثالث عشر من هذا الشهر، فخمدت تلك القوة التي طالما صدر عنها من الآثار النافعة ما أرضى قومًا وأسخط آخرين.

خمدت تلك القوة، فظفر أبو العلاء بما كان يرجوه ويحرص عليه من فراق الحياة، ورجوع جسمه إلى عنصره الذي منه ائتلف وتركب.

وقد روى ياقوت عن غرس النعمة، أنه لما كانت المناظرة بين أبي العلاء وبين داعي الدعاة بمصر، في ذبح الحيوان، أمر داعي الدعاة بأن يُؤتَى بأبي العلاء إلى حلب، ويُخيَّر بين حياةٍ يزينها الإسلام الصحيح وتذهب بأثقالها الثروة الموفورة، أو قتلٍ يريحه ويريح الدينَ من شرِّه، فلما علم أبو العلاء ذلك شرب السم فمات. ومن الواضح أن ليس لهذه الرواية ظلٌّ من الصحة؛ لأن موت أبي العلاء معروفٌ، ولأن المناظرة بينه وبين داعي الدعاة قد انتهت بالصمت وبالسكوت، وهي تدل على أنَّ داعي الدعاة قد كان يُجِلُّ أبا العلاء ويكبره؛ لذلك أسرع ياقوت إلى رفض الرواية وتكذيبها. والعجب أنَّ المستشرق الفرنسي سلامون لم يفهم ما كتب ياقوت، فظن أنه صاحب الرواية واجتهد في الرد عليه، ولو أنه فطن لما كتب ياقوت لأراح نفسه من عناءٍ كثيرٍ.

وصيته

زعم المؤرخون أنَّ أبا العلاء قال لبني عمه في مرض موته: اكتبوا عني. فأخذوا الدوى والأقلام، فأملى عليهم غير الصواب، وكان القاضي أبو محمدٍ علي التنوخي حاضرًا، فقال لهم: أحسن الله عزاءكم عن الشيخ؛ فإنه ميتٌ. قالوا: فمات في غد ذلك اليوم. أما نحن فما نستطيع أنْ نجزم بهذا الخبر؛ لأنا لا نعرف أبا العلاء قد كان له في هذه الحياة غرضٌ يحب أنْ يوصي بتحصيله والسعي إليه، بل كان أبو العلاء يهزأ بالرجل يوصي قبل موته، وذلك في غير موضعٍ من اللزوميات.

فأما الحث على الفضيلة والنهي عن الرذيلة، فقد شفى نفسه منهما في كتبه المختلفة، وسواء صحَّت هذه الروايةٌ أم لم تصحَّ، فلسنا نشك — ولا يشك المؤرخون — في أنَّ الرجل أوصى أنْ يُكتَب على قبره:

هذا جناه أبي عليْـ ـيَ وما جنيْتُ على أحد

شكله

قال الحافظ السفلي: أخبرني أبو محمدٍ عبد الله بن الوليد بن غريب الأيادي أنه دخل مع عمه على أبي العلاء يزوره، فرآه قاعدًا على سجادة لبد وهو شيخٌ، قال: فدعا لي، ومسح على رأسي وكنت صبيًّا، قال: كأني أنظر إليه الساعة وإلى عينيه؛ إحداهما بارزةٌ والأخرى غائرةٌ جدًّا، وهو مجدر الوجه، نحيف الجسم.

وليس يحفظ التَّاريخ الصحيح لنا من وصف أبي العلاء غير هذا الخبر، ولكن أحاديث الرجل بعد موته وما كان يوصف به، من الإيمان مرةً والزندقة أخرى، قد تركت له صورتين خياليتين، أوحت بهما أحلام الليل على رجلين مختلفين؛ أحدهما: القاضي أبو عمرو عثمان بن عبد الله الكرجي، فقد روى عنه القفطي، أنه كان وهو طالبٌ يقع في دين أبي العلاء، فرأى فيما يرى النائم كأنه في مسجدٍ، وكأن على صفةٍ فيه رجلًا شيخًا ضريرًا بادنًا، وإلى جانبه غلامٌ يشبه أنْ يكون قائده، قال القاضي: وكنت واقفًا تحت الصُّفةِ في نفرٍ من الناس، وهذا الشيخ يتكلم كلامًا لم أفهمه، ثم التفت إليَّ وقال: ما حملك على الوقيعة في ديني؟ وما يدريك لعل الله غفر لي؟! قال: فاستحييت منه وسألت عنه، فقيل: هو أبو العلاء، فلما أصبحت أقلعت عن النيل منه، واستغفرت الله لي وله، ثم مضى على ذلك دهرٌ، وأُنسِيته، ودخلت المعرَّة، فزرت مسجدها للصلاة، فإذا هو كما رأيت في النوم وإذا الصفة كعهدي بها، وعليها راهب يضفر البردي، فتقدمت إليه وسألته عما يصنع، فعرفت أنه يعمل الحصر لهذا المسجد، وكان على ديره أنْ يؤدي للمسجد هذا العمل كلما احتاج إليه، قال: فلما أذكرني ذلك ما أُنسِيته، سألت عن قبر أبي العلاء فزرته، فإذا هو مهملٌ في مكان أشعث، وقد نبتت عليه الخبازي ثم جفت، فقرأت عنده واعتذرت إليه، وذلك في أوائل القرن السابع.

الثاني: غلامٌ سماه غرس النعمة أبا غالبٍ، قال: وهو من أهل الخير والصلاح، وله فقهٌ ودينٌ، فلما ورد إلينا الخبر بموت أبي العلاء تذاكرنا ما كان له من كفرٍ وإلحادٍ،

فأتينا من ذلك على شيءٍ كثير والغلام يسمع، فلما كان الغد أقبل إلينا يحدثنا أنه رأى فيما يرى النائم شيخًا مكفوفًا على عاتقيه حيتان، رأساهما إلى فخذيه، فهما ترفعان رأسيهما إلى وجهه، فتقطعان منه قطعًا تزدردانها، والشيخ يصيح ويستغيث، فسأل عنه، فقيل: هو أبو العلاء المعري الملحد. قال غرس النعمة: فعجبنا من ذلك واستطرفناه.

هاتان الصورتان الخياليتان، ليستا في الحقيقة إلا مثال ما تصور صاحباهما، حين سمعا حديث أبي العلاء، فهما لا تمثلان الرجل، وإنما تمثلان رأي النَّاس فيه.

احتفال النَّاس برثائه

اتفق ياقوت والقفطيُّ والذهبيُّ والصفديُّ وابن خلكان، على أنَّ أبا العلاء لما مات أنشد رثاءه على قبره شعراء، لا يقل عددهم عن سبعين شاعرًا، منهم تلميذه أبو الحسن علي بن همام الذي قال فيه من قصيدة:

إنْ كنت لم ترق الدماء زهادةً ... فلقد أرقت اليوم من جفني دما
سيَّرت ذكرك في البلاد كأنه ... مسكٌ[١٥] تضمخ منه سمعًا أو فما
وأرى الحجيج إذا أرادوا ليلةً ... ذكراك أخرج فديةً من أحرما

ومنهم أبو الفتح الحسن بن عبد الله بن أبي حصينة المعرِّي الذي رثاه بقصيدةٍ طويلةٍ، يقول فيها:

العلم بعد أبي العلاء مضيع ... والأرض خالية الجوانب بلقع
أودى وقد ملأ البلاد غرائبًا ... تسري كما تسري النجوم الطلع

[١٥] في أكثر الكتب التي روت هذه الأبيات جاء هذا الشطر بهذه الصورة: «مسك فسامعه تضمخ أو فما»، إلا نسخة خطية من ابن خلكان جاء بها كما أثبتناه، وعنها أخذ طابع اللزوميات بمصر سنة ١٨٩١م. وفي رسائل أبي العلاء طبع بيروت ١٨٩٤م وردت «مسك فسامعه تضمخ أو فما». وفي سقط الزند طبع بولاق «مسك مسامعها تضمخ أو فما»؛ فهذا كله يدل على أن العبث قد كثر بلفظ الشاعر ولم يبقَ منه إلا هذه الصورة المشوهة تمثل هذا المعنى الذي أشار إليه، وهو أن ذكر أبي العلاء طيب لمن سمعه ونطق به.

ما كنت أعلم وهو يُودَع في الثرى … أنَّ الثرى فيه الكواكب تُودَع
جبلٌ ظننت وقد تزعزع ركنه … أنَّ الجبال الراسيات تُزعزَع
وعجبت أنْ تسع المعرَّةُ قبرَه … ويضيق بطن الأرض عنه الأوسع
لو فاضت المهجات يوم وفاته … ما استُكثِرت فيه فكيف الأدمع؟!
تتصرم الدنيا وتأتي بعده … أممٌ وأنت بمثله لا تسمع
لا تجمع المال العتيد وجُدْ به … من قبل تركك كل شيء تجمع
فإن استطعت فسر بسيرة أحمد … تأمن خديعة من يغر ويخدع
رفض الحياة ومات قبل مماته … متطوِّعًا بأبر ما يتطوع
عينٌ تسهد للعفاف وللتقى … أبدًا وقلبٌ للمهيمن يخشع
شيمٌ تُجمِّله فهُنَّ لمجده … تاجٌ ولكن بالثناء يُرصَّعُ
جادت ثراك أبا العلاء غمامةٌ … كندى يديك ومزنةٌ لا تقلع
ما ضيَّعَ الباكي عليك دموعه … إنَّ الدموع على سواك تضيَّعُ
قصدتك طلاب العلوم ولا أرى … للعلم بابًا بعد بابك يُقرَعُ
مات النُّهى وتعطَّلتَ أسبابه … وقضى التأدب والمكارم أجمع

ولم يروِ ياقوت وأصحابه من رثاء الشعراء لأبي العلاء شيئًا كثيرًا، ولو قد فعلوا لأعانتنا هذه المراثي على فهم رأي النَّاس فيه، فإنها تنم من غير شكٍّ بما تضمر قلوبهم، من حبٍّ للرجل أو بغض؛ فرُبَّ مبغضٍ له رثاه، ورُبَّ محبٍّ له أعرض عن رثائه. ولا شك في أنَّ أكثر هؤلاء الشعراء قد كان من طلاب أبي العلاء، فقد حدثنا ناصري خسرو: أنه كان في جميع أوقاته يحيط به مائتان من الطلاب. ولا شك أيضًا في أنَّ طائفةً غير قليلةٍ، من أهل حلب وحماة وتلك النواحي، قد أقبلت تشارك أهل المعرَّة في حزنها على شاعرها وحكيمها، وما أسرع ما يتسامع النَّاس بموت رجلٍ كأبي العلاء! وما أكثر ما يحتشدون حول نعشه ويشيِّعونهُ إلى قبره، ومنهم الباكي عليه، والشامت فيه!

كم شامتٍ بي إنْ هلكـ … ـتُ وقائل لله درُّه

والآن وقد صحبنا أبا العلاء من مولده إلى مماته، ثم شيَّعناه إلى قبره، وسمعنا الشعراء يرثونه ويبكونه، فقد آن لنا أنْ نثوب إلى أنفسنا، ونتحدث عنه كما يتحدث من يريد أنْ يعتبر، عن ميتٍ قد فارق الحياة. لا نريد أنْ نسلك طريق الوعظ والتذكير

بالآخرة؛ فإن الوعظ والذكرى ليسا من غرض هذا الكتاب، وإنما نريد أنْ ندرس آثار الرجل درسًا مستوفى؛ لنعرف: أكانت حياته خليقةً بالخلود؟ وإنما يكون ذلك بدرس أدبه وعلمه وفلسفته، ونحن بادئون بدرس أدبه منذ الآن.

المقالة الثالثة

أدب أبي العلاء

تدل المقالة الأولى على أنَّ الحياة العامة في عصر أبي العلاء، لم تكن شيئًا تطمئن إليه النفس، أو يرضى به الرجل الحكيم؛ لفساد ما كان فيها من سياسةٍ وخلقٍ، ومن تقسيم ثروةٍ وتأثير دينٍ، وتدل المقالة الثانية على أنَّ الحياة الخاصة لأبي العلاء، لم تكن خيرًا من الحياة العامة؛ فقد مُزِجت بألوانٍ من المصائب وعثور الجد، وعلى أنَّ الرجل قد أحسن الدرس، وأجاد التعلم، ورحل إلى مدنٍ مختلفةٍ، وأقام في بيئاتٍ متباينةٍ، وكان له قلبٌ ذكيٌّ، وأنف حميٌّ، وبصيرةٌ ثاقبةٌ، وذوقٌ سليمٌ؛ فهذه المؤثرات كلها قد اشتركت في تأليف التراث الأدبي لأبي العلاء، فإذا وصفنا هذا التراث، كان من الحق علينا أنْ نحلله إلى عناصره، ونرده إلى مصادره، ونحن فاعلون إنْ شاء الله مع حرصنا على الإيجاز والاقتصاد.

لأبي العلاء شعرٌ ونثرٌ، وقد كان يعتقد أنه شاعرٌ، كما كان يعتقد أنه كاتبٌ، ولا شك في أنه قد نظم كثيرًا من الشعر، وأنَّ ما ضاع من نظمه أكثر مما بقى؛ فإنه بدأ يعاني صناعة القريض في الحادية عشرة من عمره، وقد نيف على الثمانين وما ترك القريض، وما أعرض عنه. فمن المعقول أنْ ينتج هذا العمر الطويل والعمل الكثير شعرًا كثيرًا، على أنه يحدثنا عن نظمٍ قد ضاع، ولم يصل إلينا منه شيءٌ؛ فقد ذكر أنَّ كتابه المعروف باسم «استغفر واستغفري» يشتمل على عشرة آلاف بيتٍ، ونحن لا نعرف من هذا الكتاب إلا اسمه. ويحدثنا ناصري خسرو في رحلته: أنَّ أبا العلاء قد نظم من الشعر مائة ألف بيتٍ،

وذلك في سنة ثمان وثلاثين وأربعمائة؛ أي قبل موت الشاعر بعشر سنوات. ولا ريب أنه قد نظم بعد ذلك الشيء الكثير، ومع ذلك فليس لدينا من نظمه الآن، إلا شيءٌ لا يُقاس إلى ما يروي التَّاريخ من كثرة نظمه. والأمر في نثره كالأمر في شعره، بل هو أشد غرابةً، وأدعى إلى العجب؛ فإنا لا نجد من نثره إلا رسالة الغفران، ورسالة الملائكة، وطائفةً من صغار الرسائل، فإذا سألنا التَّاريخ عما كتب أبو العلاء أنبأنا بالشيء الكثير؛ فإن ديوان رسائله الخاصة، كان ثمانمائة كراسةٍ — كما يحدثنا أبو العلاء نفسه. فلو فرضنا الكراسة — كما فرضها مرجليوث — ورقتين اثنتين، لكانت رسائله ستمائةٍ وألف ورقة؛ أي: مائتين وثلاثة آلاف صفحةٍ، مع أنَّ المطبوع منها بالشام لا يتجاوز مع شرحه ستًّا وثلاثين ومائة صفحة، فأين ذهب سائرها؟ سؤالٌ يستعجم التَّاريخ عن جوابه، ويعجز الزمان عن بيانه. على أنَّ لأبي العلاء كتبًا أدبيةً ذهبت جملةً، ولم يعرف التَّاريخ إلا أسماءها، ككتاب الصاهل والشاحج وكتاب تاج الحرة، وكتاب الفصول والغايات، وغيرها من الكتب، التي لا نشك في أنها كانت تعيننا على فهم القيمة الكتابية لأبي العلاء، لو سمح بها الزمان. على أنَّا لم نبدأ هذه المقالة لنأسف على ما فات، بل أردنا بها أنْ نصف ما في أيدينا، فلندع ذكر ما لا سبيل إليه، ولنبحث عما هو موجودٌ.

شعره

ليس لدينا من شعر أبي العلاء إلا ثلاثة دواوين؛ أولها: سقط الزند، والمشهور أنه يشتمل على شعره أيام الشباب، وإنْ كان ذلك موضع بحثٍ، فإنا نجد فيه قصائد نُظِمت في بغداد، وبعد رجوعه إلى المعرَّة، بل نجد قصيدةً نُظِمت سنة أربع عشرة وأربعمائةٍ، وهي الطائية التي بعثها إلى خازن دار العلم ببغداد، وإنما نُعيِّن لها هذا التاريخ؛ لأن فيها ذكر الفتنة التي أذكاها بالشام صالح بن مرداس ليملك حلب، وحسان بن مفرج ليملك الرملة، وسنان بن عليان ليملك دمشق، وقدمنا تاريخ ذلك كله في المقالة الأولى، فهذه القصيدة قد نظمها أبو العلاء وله خمسون سنةً. ومن الظاهر أن ليست هذه بسن الشباب، غير أنَّ أبا العلاء نفسه هو الذي حدثنا بأن سقط الزند يشتمل على أشعارٍ نُظِمت في أيام الصبا، وهو إنما خبرنا بذلك في ثبت كتبه، الذي لا نشك في أنه وضع بعد سنة أربعين وأربعمائةٍ، فلا شك في أنَّ أبا العلاء إنما لاحظ أنَّ شعر الشباب في سقط الزند أكثر من شعر الكهولة والشيخوخة، فحكم عليه هذا الحكم، ولعل الكتاب قد جُمِع بعد رجوع أبي العلاء من بغداد، ثم زِيدَ عليه ما جدَّ من الشعر.

الثاني: الدرعيات، وهو ديوانٌ صغيرٌ، يشتمل على أشعارٍ وُصِفت فيها الدرع خاصةً، وقد طُبِع بمصر ملحقًا بسقط الزند، ونُصَّ في ثبت الكتب على أنه كتابٌ مستقلٌّ، أُلحِق بسقط الزند. ولقد حاولنا أنْ نُعلِّل عناية أبي العلاء بالدروع خاصةً، فلم نستطع أنْ نفهم لذلك سببًا، إلا أنْ يكون قد حفظ في وصف الدرع شيئًا كثيرًا، فأراد أنْ يُظهِر مقدرته الفنية بوضع ديوانٍ لها خاصة. وليس من البعيد أنْ تكون بين الدرعيات وبين هذا القانون الصارم الذي أخذ به نفسه، واتقى به الألم والجزع صلةٌ ما، ولكن ذلك على ما فيه من تكلفٍ يحتاج إلى النص التاريخي، على أنَّ الدرعيات لم تُنظَم إلَّا في الطور الثالث من حياته، وذلك ما لم نُوفَّق إليه.

الثالث: اللزوميات، وهي أكبر الدواوين الثلاثة، وأجلُّها خطرًا، نُظِمت كلها في الطور الثالث، فمثلت حياة عقله ووجدانه وخلقه أحسن تمثيل. ونحن واصفون كل ديوانٍ من هذه الدواوين الثلاثة على حدةٍ، ثم نتبع ذلك بكلمةٍ عامةٍ في منزلة أبي العلاء من الشعر، ومكانته من نظم القريض.

سقط الزند

أبو العلاء هو الذي رتَّبَ سقط الزند، كما أنه الذي رتَّبَ اللزوميات والدرعيات والرسائل، وقد كان الرجل على كلامه شديد الحرص، وبآثاره عظيم العناية كأنه كان يخشى أنْ يكون بغض النَّاس له، وشكهم في دينه، حائلًا بينهم وبين جمع كلامه وتدوينه، ولكنه لم يرتب سقط الزند ولا غيره من كتبه ترتيبًا تاريخيًّا ولا فنيًّا، فخلط المدح، والوصف، والنسيب، والرثاء، ولم يُعيِّن تواريخ القصائد ولا مواقيتها، ولكنَّا مُقسِّمون شعره في سقط الزند باعتبارين مختلفين: أحدهما باعتبار التاريخ، والآخر باعتبار الموضوع.

التقسيم الأوَّل

نظم أبو العلاء شعره منذ بلغ الحادية عشرة، وبقي ينظمه إلى أنْ مات، وإذ كنا قد جعلنا حياته أطوارًا ثلاثةً؛ أحدها: طور الصبا، وينتهي سنة ثلاثٍ وثمانين وثلاثمائةٍ، حين بلغ العشرين. والثاني: طور الشبيبة، وينتهي سنة أربعمائةٍ، حين عاد من بغداد، واعترف بانقضاء شبيبته في رسالته إلى أهل المعرَّةِ. والثالث: طور الكهولة والشيخوخة، وينتهي بموته. فلا بد من أنْ ينقسم شعره إلى هذه الأطوار.

ولئن كان تعيين التَّاريخ لقصائده كلها في سقط الزند، يحتاج إلى كثير من العناء، فإن سقط الزند نفسه، قد عيَّن لنا تاريخ قصائد بعينها، نستطيع أنْ ندرسها، فنعرف منها تأثر شعر الرجل، بما اختلف عليه من أطوار الحياة. فمن شعره في الطور الأول رثاؤه لأبيه؛ لأنه نظمه في الرابعة عشرة من عمره، ومن شعره في الطور الثاني ما كتبه إلى أبي حامدٍ الإسفراييني، وما تشوق به إلى المعرَّةِ وهو بالكرخ، وما رثى به أبا الشريفين الرضي والمرتضى، وما ودع به بغداد، وما بكى به على أُمِّه، ومن شعره في الطور الثالث ما كتبه إلى البغداديين بعد رجوعه من العراق، وفيه قصيدةٌ نُظِمت سنة أربع عشرة وأربعمائةٍ، وهي الطائية التي بعث بها إلى خازن دار العلم ببغداد، وقدمنا الإشارة إليها غير مرةٍ.

ولقد كُنَّا نودُّ أنْ ندرس هذه القصائد درسًا مفصلًا، حتى تكون أحكامنا على الرجل ظاهرة الأدلة، واضحة البراهين، ولكن ذلك شيءٌ يطول به القول، ويخرج من القصد، وقد قدمنا في المقالة الثانية وصف رثائه لأبيه، وقصيدته إلى الإسفراييني، وحسبنا أنْ نسطر هنا نتائج درسنا المفصَّل.

فأما شعره في طور الحداثة فتكثر فيه المبالغة، ويظهر فيه التكلف، وتنقصه متانة اللفظ، ورصانة الأسلوب، وإتقان المعنى. ولا يكاد الباحث يتوسمه، حتى يرى فيه سذاجة الطفل، وعبث الوليد، وحسبك أنْ تنظر إلى قوله في رثاء أبيه:

نقِمتُ الرضا حتى على ضاحك المزنِ فلا جادني إلا عبوسٌ من الدجنِ

وترجع إلى ما قدمناه من نقده.

والتقليد في شعر الحداثة ظاهرٌ، والحرص على المحاكاة واضحٌ، والكلف بإظهار التفوق والنبوغ، يعلن نفسه إلى الناس؛ لذلك لا يكاد يخطر له الخاطر القيِّمُ حتى يذهب التكلف بقيمته، فإن أردت الدليل على ذلك؛ فانظر إلى قوله:

ونادبة في مسمعي كل قينةٍ تغرِّدُ باللحن البريء من اللحن

فهذا المعنى في نفسه جميلٌ ظريفٌ، ولكنه في هذا البيت نيءٌ لم ينضج، وقد شانه هذا الجناس المتكلف، والبديع المتعمل، فانظر إليه حين نضج عقله، واشتدت مرَّتهُ؛ كيف أدَّى هذا المعنى نفسَه في أعذب لفظٍ، وأجمل صورةٍ، وأصفى أسلوبٍ، فقال:

أَبَكَتْ تِلْكُمُ الحمامةُ أم غنـْ ـنَتْ على فرع غصنها الميَّادِ؟!

ألم ترَ إلى هذا الاستفهام، كيف يعلن الشك ويخفي اليقين؟ وكيف ينم على استهزاء الشاعر بالحياة، ويأسه من الصفو؟ وكيف يُمثِّل قدرته على اختراع الصور، وحسن التعريض؟ ما باله في هذا البيت قد شك في تغريد الحمامة، فلم يدرِ أبكاء هو أم غناء؟ وقد كان يجزم في البيت الأول بأن غناء القينة بكاءٌ، وترنمها إعوالٌ، أليس ذلك لأن المعنى قد نضج في نفسه، حتى ثبت عليه اعتقاده وحتى بسط سلطانه على الحيوان، بعد أنْ مَدَّ ظله على الإنسان؟ ثم انظر كيف وقف الحمامة على الغصن المياد، في الروضة النضرة ذات الزهر المبتسم، والنور المؤتلق، ثم ظن بألحانها الظنون، في حال ما يشك النَّاس في أنها حال جذلٍ طربٍ، وآية بشرٍ وابتهاج؟

هذا يمثل لك طفولة شعر أبي العلاء في رثاء أبيه، واكتهاله في رثاء أبي حمزة الفقيه الحنفي، وسنبيِّن رأينا في هذه القصيدة حين نعرض لها.

شعره في الطور الثاني

فأما شعره في الطور الثاني فتكاد تغلب عليه المبالغة، ولكن حظه من التكلُّف ينقص، وقسطه من المتانة يزيد، وتمثيله لعواطف الشاعر يصح، فإذا جاوز الخامسة والثلاثين ورأيناه ببغداد بدأنا نودِّع المبالغة في شعره، ونستقبل الاقتصاد في اللفظ والمعنى جميعًا، ورأينا ظاهرةً ينبسط ظلُّها على شعر الرجل، وهي التجمل بالاصطلاحات العلمية، ألم ترَ إلى افتنانه في استعارة الاصطلاحات الفقهية، حين خاطب الفقيه الشافعيَّ فقال:

وربَّ ظُهر وصلناها على عجلٍ بعصرها في بعيد الورد لمَّاعِ
بضربتين لظُهر الوجه واحدةٌ وللذراعين أخرى ذات إسراع
وكم قصرنا صلاةً غير نافلةٍ في مهمهٍ كصلاة الكسف شَعْشَاع

وما جهرنا ولم يصدح مؤذِّنُنا   من خوف كل طويل الرُّمح خداع
في معشرٍ كجمار الرمي أجمعها   ليلًا وفي الصبح ألقيها إلى القاع

أو لم ترَ إليه كيف أحسن استعارة الاصطلاحات حين ودع أهل بغداد، فقال:

فدونكم خفض الحياة فإننا   نصبنا المطايا في الفلاة على القطع

فانظر إلى هذا البيت: كيف جمع إلى التطرُّف باصطلاحات العلم دلالةً على الحسرة بفراق بغداد وحب الخير لأهلها، في أحسن لفظٍ وأرق أسلوب، ثم انظر إلى مطلع هذه القصيدة كيف استعار فيه الاستعارات الدينية، ودل به على التولُّه والتفجُّع، فقال:

نبيٌّ من الغربان ليس على شرع   ينبئنا أنَّ الشعوب إلى صدع
أصدقه في مريةٍ وقد امترت   صحابة موسى بعد آياته التسع

فهذان البيتان يمثلان عقله ووجدانه معًا، ثم يمثلان مع ذلك ما ورث من آداب الجاهلية وما حفظ من علوم الإسلام، وانظر إلى قوله يتشوق إلى المعرَّةِ:

فيا برقُ ليس الكرخ داري وإنما   رماني إليها الدهرُ منذ ليالي

وقوله في قصيدةٍ أخرى:

إذا سألتْ بغدادُ عنِّي وأهلُها   فإني عن أهل العواصم سآل

كيف يمثلان حنين الشاعر إلى بلده، وكلفه بوطنه القديم؟

في هذا الطور نظم أبو العلاء أكثر ما يشتمل عليه سقط الزند من الشعر، ولا سيما المدح الذي لم يقصد به إلا تَمْرِين القريحة، كما قال في المقدمة، وإنما نحكم هذا الحكم؛ لأنا نجد في هذا الشعر متانةً قصر عنها شعره الأول، ومبالغةً جلَّ عنها شعره الثالث،

ومعاني لا تلائم ناشئًا يقرزم،[1] ولا توافق فيلسوفًا يتجنب الكذب والمَيْن، ويعرض عن المنى والآمال، فمن ذلك قوله في القصيدة الأولى من سقط الزند يصف برق المعرَّةِ:

سرى برقُ المعرَّة بعد وهنٍ فبات برامةٍ يصف الكلالا
شجا ركبًا وأفراسًا وإبلًا وزاد فكاد أنْ يشجو الرِّحالا

وقوله يصف السيف:

يذيب الرعب منه كل عضبٍ فلولا الغمد يمسكه لسالا

فانظر كيف انتهت به المبالغة إلى الإحالة، فزعم أنَّ البرق كاد يشجو الرحال، وأنَّ الخوف يذيب السيوف في أغمادها، حتى لو لم تكن مغمدةً لسالت، وفي هذا البيت مبالغةٌ من وجهين؛ أحدهما: وصفها بالرُّعبِ، والآخر: وصفها بالذَّوبِ. وفيه قصورٌ لا يُغتفَر، فقد كان من الحق عليه حين عمد إلى المبالغة أنْ يرعى عهدها، ولا يميل بها إلى الإخلال. ولكنه زعم أنَّ السيوف يذيبها الرعب وهي في الأغماد ولولاها لسالت، فما عسى أنْ تكون حالها إذا جُرِّدَت نصالها؟! ألعلها تسيل حتى لا يبقى في أيدي أصحابها إلا مقابضها؟! فإن كان ذلك فهي الإحالة المنكرة، والتقصير القبيح؛ إذ يجب أنْ يكون بين العرب تحسه السيوف في الأغماد، والرعب تحسه مجردة فرق عظيم. ولعله كان يجب أنْ تستحيل في هذه الحالة إلى بخارٍ، فإن زعم أنها لقيته مجردةً لم يصبها شيءٌ فهو الإخلال الذي لا مزيد عليه، والمبالغة في شعر هذا الطور كثيرةٌ لا يحصيها العدُّ.

في هذا الطور أيضًا عبثت الضرورات بشعر أبي العلاء فوقع فيه بعض الخطأ النحوي؛ فانظر إليه كيف سكَّن لامَ الفعل مع أن، في قوله: فكاد أنْ يشجو الرِّحالا. وكيف وَضَعَ أن بعد كاد؟ فإن زعم منتصرٌ له أنَّ ذلك في كلام العرب قليلٌ، وأنَّ لأبي العلاء وجهًا من التأول، قلنا: إنَّ أبا العلاء نفسه، قد كان أبغض النَّاس لحكم الضرورة في الشعر، كما ترى عند الكلام على رسائله.

[1] القرزمة: الابتداء بقول الشعر.

وفي هذا الطور نَسَبَ أبو العلاء، وتغزل، وافتخر؛ لأنه في الطور الثالث لم يَمِلْ إلى هذين الفنين، وفي هذا الطور أيضًا وصف الأشياء المختلفة، وسنحكم على هذه الأبواب عند الكلام على ما طرق من الفنون.

شعره في الطور الثالث

كان القانون الصارم الذي اتخذه أبو العلاء لنفسه، بعد رجوعه من بغداد، مؤثرًا أشدَّ التأثير في أطوار حياته؛ فقد صبغه بصبغة التشدد في كل شيءٍ، وكلفه التزام ما لا يلزم في أعماله العقلية، وحياته المادية على السواء، فتأثر شعره بهذا القانون تأثرًا ظاهرًا، فامتنعت منه المبالغة؛ لأن الحرص على الصدق يحول بينه وبينها، وامتنعت منه الضرورات؛ لأن التشدد في الحياة، كلَّفه التشدد في التماس الإجادة، ورأيناه يلتزم القوافي الصعبة، فيطيل فيها من غير أنْ يظهر عليه مللٌ أو سأمٌ، ومن غير أنْ يصيبه ضعف أو خور. وحسبك بالتائية التي بعث بها إلى أبي القاسم التنوخي، والطائية التي بعث بها إلى خازن دار العلم ببغداد، دليلًا على ما كان يأخذ به نفسه في الشعر من التشدد في إيثار القافية الصعبة، وكذلك رأيناه يتشدد في محاكاة المتقدمين من العرب، فيؤثر الألفاظ البدوية الجزلة، والمعاني البدوية الفخمة، ولا يتحضر في شعره إلا إذا اضطر إلى ذلك اضطرارًا، فهو إذا كتب إلى خازن دار العلم ببغداد ابتدأ قصيدته على طريقة أهل البادية، فقال:

لِمَنْ جِيرةٌ سِيمُوا النَّوَالَ فلم يُنْطُوا ... يظللهم ما ظلَّ ينبته الخط
رجوت لهم أنْ يقربوا فتباعدوا ... وألا يَشِطُّوا في المزار فقد شطوا
يَمَانون أحيانًا شآمون تارةً ... يعالون عن غور العراق لينحطوا
بنازلةٍ سقط العقيق بمثلها ... دعا أدمع الكندي في الدمن السقط

فانظر إليه، ألست ترى منه في مرآة هذا الشعر أعرابيًّا في طمريه يحدو بلفظه الجزل ناقة طرفة بن العبد التي يقول فيها:

أمونٍ على ظهر الإران نصأتها ... على لاحبٍ كأنه ظهر برجد

بل لم يكفِ أبا العلاء أنْ يتخيَّر من الألفاظ ما لم يألف أهل عصره، حتى استعمل غريب اللغة ونادرها، فوضع أنطى في أول القصيدة موضع أعطى، وهي لغةٌ قضاعية قُرِئ بها في القرآن، على أنَّ بداوة أبي العلاء لم تمنعه من اصطناع البديع، فقد استعمل الجناس في البيت الأول الذي آثر فيه غريب اللغة، فقال:

يظللهم ما ظل ينبته الخط

ولقد كان عهدنا بالبديع حضريًّا مهلهَلًا، فإذا نحن نراه في شعر أبي العلاء الآن بدويًّا جزلًا، وكان النَّاس ولا يزالون يُعجَبون بقول أبي الطيب:

حسنُ الحضارة مجلوبٌ بتطريةٍ وفي البداوة حسنٌ غيرُ مجلوب

فإذا نحن نرى فيها الآن حُسْنًا جلبه أبو العلاء، فأحسن تقديره وأقره في نصابه، ثم انظر إلى الطباق في قوله:

يعالون عن غور العراق لينحطوا

كيف أحسن الملاءمة بينه وبين هذا الأسلوب البدوي الجميل، ثم لم يزل يصف الشام والجزيرة وما فيهما، من فتنٍ سياسيةٍ وصفًا بدويًّا، حتى وصل إلى بغداد، ففرغ لخطاب صاحبه؛ فهذا الحرص الشديد على بداوة اللفظ والأسلوب، مع اصطناع البديع وألوان الزينة يُمثِّل لنا شيئين؛ أحدهما: تأثير هذا القانون الصارم في شعره حتى باعد بينه وبين شعر العصر الذي قِيلَ فيه، كما باعد بين الشاعر وبين غيره من معاصريه، والثاني: أثر الدرس اللغوي الذي عكف عليه أبو العلاء، بعد رجوعه إلى المعرَّةِ. فقد يُخيَّلُ إلينا أنَّ هذا الدرس نفسه هو الذي أوحى إليه باستعمال كلمة أنطى، ولولا أنه مرَّ بها بينما كان يفسر بيتًا غريبًا لما وجدت إلى شعره من سبيل، على أنَّ صرامة هذا القانون وتأثير هذا الدرس لم يستطيعا أنْ يقطعا ما بين الرجل وبين عصره من الصلة في الأسلوب الشعري، فما زالت تجمعه به أسباب البديع والتظرف بالاصطلاحات العلمية.

يكاد التكلف لا يوجد في شعر أبي العلاء لهذا الطور، إلا أنْ يضطر إلى نظم شيءٍ ليس مما يتناوله الشعر، وما نحسب أنَّ ذلك وقع له إلا في قوله من القصيدة التي بعث بها إلى أبي القاسم التنوخي:

سألته قبل يوم السير مبعثه إليك ديوان تيم اللات ما ليتا

فانظر: كيف اضطره التكلف، إلى أنْ يضع المصدر الميمي موضعًا إنْ قَبِلَهُ النحو فلن يقبله الذوق، وكيف اضطرته القافية إلى جناسٍ هو أشبه بالرطانة، وأدنى إلى التنافر، الذي يمجُّه السمع ويثقل به اللسان.

أبو العلاء في هذا الطور بدويُّ اللفظ والأسلوب، قليل التكلف والمبالغة، ولكن شعره يُمثِّل شخصه تمثيلًا صحيحًا، بحيث إنك إذا درست حياته، ثم عرض لك من شعره ما لا تعلم أنه له، لم تشك في أنَّ هذا الشعر يمثل نفس أبي العلاء. ومصدر ذلك أنَّ غير أبي العلاء من الشعراء قلما يفكرون في أنفسهم أو يعترفون بها، فهم يُفْنُونَها فيما يحاولون أنْ ينظموا الشعر فيه، فإذا مدحوا فنيت قوتهم في الممدوح. أما أبو العلاء فقد كان شديد الاعتراف بنفسه، كثير التفكير فيها، لا ينزل عنها ليتقن مدحًا أو يحسن وصفًا، وإذ كان محبًّا أو مكرهًا على أنْ تظهر نفسه في جميع أعماله، وكانت نفسه ممتازةً كما قدمنا، فلا جرم كان شعره كنفسه، ممتازًا أشد الامتياز.

أبو العلاء كما مَثَّل شخصيته في شعره الناضج، مَثَّل عواطفه أيضًا حتى إنك لتكاد إذا قرأت البيت من هذا الشعر، تُحلِّله إلى تلك العواطف التي ائتلف منها تحليلًا دقيقًا، من غير أنْ يلقاك في كل ذلك كبير عناءٍ؛ فانظر إلى قوله:

أثارني عنكم أمران والدةٌ لم ألقها وثراءٌ عاد مسفوتا

وابحث عما يؤلفه من العواطف تجد أنه يأتلف من عواطف ثلاثٍ؛ الأولى: حزنه على بغداد، والثانية: حزنه على فقد والدته وأنه لم يُوفَّق إلى لقائها، والثالثة: تألُّمه من الفقر وقلة المال. فإذا شئت أنْ تردَّ هذه العواطف الثلاث إلى أصولها التي كوَّنتها، وعللها التي اشتركت فيها، رأيته إنما يحزن على بغداد؛ لأنه فارق فيها ما كان يهوى من دور العلم ومجالس المناظرة، وما كان يحب من الأصدقاء والأصفياء، وما كان يؤمل من الثروة وحسن الحال، ثم ما اضطر إليه من الفشل والجوع إلى حيث لا يحب أنْ يكون، وإنما

يحزن على فقد والدته؛ لأنه يذكر فيها برها به، وعطفها عليه، ومعونتها له على حوادث الزمان، وأنه فقد مِنْها نصيرًا كان يغني عنه غير قليل. وإنما يألم من الفقر؛ لأنه هو الذي قص جناحه، وقصر باعه، وحال بينه وبين ما يريد، وجعل موقفه من آماله موقف من تغريه الرغبة، ويثنيه العجز. فإذا سألت التَّاريخ عن هذا البيت، أصادقٌ هو فيما يصف من أمر صاحبه؟ أنبأك بأنه صادقٌ من غير ريبٍ. ثم إذا سألت قواعد الفن عن هذا البيت، أمستجمعٌ هو لشرائط الشعر؟ حدثتك بأنه لا ينقصه منها شيءٌ؛ لأنه يستطيع أنْ يبلغ من القلب الحساس موضع التأثير، وإنْ لم يستعن على ذلك بالخيال. لقد ذكرنا لفظ الخيال، فمن الحق علينا أنْ نبين أنَّ عمل الخيال قليل في هذا الطور من أطوار أبي العلاء، وذلك واضحٌ إذا لاحظنا أنه لم يكن يحيا حياة شاعرٍ! بل حياة فيلسوفٍ، فليس الخيال هو الذي يمد شاعريته في هذا الطور، وإنما هي حياةٌ كانت في نفسها شاعرةً، تأتلف من أطوارٍ مؤثرةٍ، في كل قلبٍ رقيقٍ.

التقسيم الثاني لسقط الزند

الآن نقسم سقط الزند باعتبار ما يشتمل عليه من الفنون، بعد أنْ قسمناه باعتبار ما اختلف على صاحبه من الأطوار. يشتمل سقط الزند على المدح والفخر، والوصف والرثاء، والنسيب، وليس فيه من الهجاء شيءٌ، ولم يتعرض لوصف الخمر، ولا الصيد، ولا الغلمان، وليس فيه من فن الحكمة والحماسة إلا ما يمكن أنْ يلم به في طريقه، إلى المدح أو الفخر أو النسيب. وهذا واضح، فإن حياة أبي العلاء لم تكن حياة لهوٍ ولعبٍ فيصف الخمر والغلمان، وكان ذهاب بصره حائلًا بينه وبين الصيد والحرب، فلم يكن من المعقول أنْ ينظم في هذه الفنون قصائد خاصةً، فأما الحكمة فقد خصص لها أكثر من كتابٍ؛ ولذلك لم يودع سقط الزند من قصائده الخلقية شيئًا. ونحن باحثون عن هذه الفنون فنًّا فنًّا، حتى يكون البحث مفصلًا مستوفى، وحتى نفهم أبا العلاء في آدابه كما فهمناه في حياته.

المدح

أكثر سقط الزند إنما يأتلف من المدائح، ولكنا مضطرون إلى أنْ نقسم هذه المدائح قسمين؛ الأول: قصائد أنشأها ابتداءً وقصد بها إلى شخص خياليٍّ أو موجودٍ، وهذه القصائد هي التي يصح أنْ نبحث عنها، أكانت تنظم لنيل الصلات؟ وإذا كان أبو العلاء قد حدثنا في مقدمة كتابه أنه لم يتكسب بشعره فقد أراحنا من البحث؛ لأنه عندنا صادقٌ مأمونٌ. الثاني: قصائد لم ينظمها إلا ليجيب بها شاعرًا مدحه، أو صديقًا كتب إليه، وبين هذين النوعين من المدح فرقٌ ظاهرٌ.

ذلك أنَّ النوع الأول تكثر فيه المبالغات، ويُفهَم فيه أثر الخيال؛ لأن الشاعر لا يريد به إلا إتقان الصناعة الفنية كما يفهمها، ثم هو لا يخشى أنْ يُرمَى بالغلو أو التقصير، بالقياس إلى شخص الممدوح؛ لأنه في أكثر الأحيان شخصٌ مخترعٌ، ثم هو لا يتشدد في اتقاء الضرورات الشعرية في هذا النوع؛ لأنه لا يخشى أنْ يلقاه ممدوحه بنقدٍ أو إنكارٍ، بخلاف النوع الثاني فإنه تقل فيه المبالغات قلةً ظاهرةً، وربما خلت منها القصيدة خلوًّا تامًّا. وأكثر ما يكون ذلك في كتبه إلى أصحابه ببغداد، ثم هو يتقي الضرورات الشعرية في هذا النوع ما استطاع؛ لأنه يحرص على ألا تكون قصيدته أقل من قصيدة صاحبه الذي يجيبه. والنوع الأول لا يمثل عواطف خاصةً؛ لأن أكثره منتحلٌ متكلفٌ، والنوع الثاني يمثل ما يجد الشاعر من عواطف الإخاء والإخلاص، ومن الحنين والشوق، ومن الحزن والأسى، ومن الإعظام والإكبار؛ لأنه لم ينظمه في أكثر الأحيان إلا متأثرًا بشيءٍ من هذه العواطف التي تكون بين الأصدقاء، والفرق ظاهرٌ بين شعرٍ نظمته الصناعة وحدها، وشعرٍ اشترك القلب في نظمه وتأليفه، والنوع الأول يقع كله في طور الشبيبة، والنوع الثاني يقع أكثره في طور العزلة. وتعليل ذلك ميسورٌ؛ فإن الرجل في شبيبته قد كان فارغًا لعبث الخيال، فأما في عزلته فقد شُغِل عن ذلك، وربما كانت أولى سقط الزند، أجمل قصائد النوع الأول، ومطلعها:

أعن وخد القلاص كشفت حالا ومن عند الظلام طلبت مالا؟!

أما النوع الثاني فأكثره جيدٌ، وأظهره تائيته التي بعث بها إلى أبي القاسم التنوخي، وطائيته التي بعث بها إلى خازن دار العلم ببغداد، وعينيته التي بعث بها إلى عبد السلام بن الحسين البصري، وداليته التي بعث بها إلى خاله أبي القاسم، ونونيته التي بعث بها

إلى الشريف أبي إبراهيم موسى بن إسحاق. ولقد كنا نود أنْ نصف هذه القصائد كلها، ونظهر القارئ على دقائقها، لولا أنَّ هذا يضطرنا إلى إطالةٍ ليست في موضوع الكتاب؛ فإن الوصف المفصل لقصائد أبي العلاء، يحتاج إلى كتابٍ خاصٍّ. على أنَّا مضطرون إلى أنْ نصف هذه النونية؛ لمزايا اختصت بها، ولكنا نرجئ ذلك إلى ما بعد الكلام عن الوصف؛ لأن الوصف والمدح يشتركان فيها اشتراكًا تامًّا.

الفخر

ليس في سقط الزند من الفخر شيءٌ كثيرٌ، وإنما هي قصائد قليلةٌ أنبلها اثنتان؛ أولاهما: الهمزية، التي مطلعها:

ورائي أمامٌ والأمام وراءُ إذا أنا لم تكبرني الكبراءُ

وثانيتهما اللامية التي مطلعها:

ألا في سبيل المجد ما أنا فاعلُ عفافٌ وإقدامٌ وحزمٌ ونائلُ

فأما أولاها فقد خيل الشاعر فيها أنه يخاطب شخصًا بعينه، فقال:

تساور فحل الشعر أو ليث غابه سفاهًا وأنت الناقة العشراء

وفيها للهجاء ظلٌّ ضئيل؛ إذ يقول:

ومذ قال إنَّ ابن اللئيمة شاعرٌ ذوو الجهل مات الشعر والشعراء

وليس في القصيدة كبير معنى، إنما يفتخر الشاعر بنفسه وعزتها، وأمانيه وسعتها، وقومه وسلطانهم على الشعر، واستيلائهم على الأرض، وغناهم عن الناس، وافتقار النَّاس إلى ما عندهم من معروفٍ.

وأما الثانية فللحكمة والمثل منها حظٌّ موفورٌ، وللمبالغة والغلُوِّ فيها قسطٌ عظيمٌ، ولم يتجاوز الشاعر بها الكلام عن نفسه، والتمدح بكرم خلقه، وبُعْد همِّه. والحق أنَّ طبيعة أبي العلاء، لم تكن طبيعة الرجل الفخور؛ لأن الفخور يحتاج إلى طائفةٍ من

الأخلاق لم يكن لأبي العلاء فيها حظٌّ، فهو يحتاج إلى القدرة على المين، والدفاع عنه، وإلى إكبار الصغير من أمره، وإصغار الكبير من أمر غيره، وإلى شيءٍ من الصفاقة يَحُول بينه وبين تأثير الحياء، ويمكنه من أنْ يلقى النَّاس بأكاذيبه وكأنه صادقٌ برٌّ، ولا سيما إذا لم يكن في حياته وحياة قومه ما يطلق لسانه بالفخر. وقد قدمنا أنَّ خلق الحياء قد كان أقوى الأخلاق سلطانًا على نفس أبي العلاء، فليس له إلى أنْ يغلو في إعلان المين سبيلٌ. ومما لا شك فيه أنَّ أبا العلاء لم يفتخر إلا في الطور الثاني والأول من حياته، فأما الطور الثالث فقد شغلته الفلسفة فيه عن الفخر، والفخر أشدُّ المعاني مناقضةً للفلسفة، ومضادة للحكمة، وكيف يفتخر بزينة الحياة رجلٌ كان يرى الحياة شرًّا محتومًا، ويرى الخير كله في الفناء؟!

الوصف

مثل أبي العلاء لا يتقن من الوصف ما يحتاج إلى الإبصار، وإنما يتقن وصف ما يحيط به علمه من غير المبصرات، فإن تناول الأشياء المبصرة، فوصفها وفصَّل أجزاءها وحدودها، فليس يخلو من إحدى اثنتين: إما أنْ يكون عيالًا على غيره من الوصاف المبصرين، فيأخذ عنهم ما قالوا، وينفخ فيه من نظمه روحًا خاصًّا، وليس هو في هذه الحال واصفًا ولا شاعرًا وإنما هو نظامٌ، وإما أنْ يملكه الغرور، ويأخذه العجب، فيتناول الأشياء المبصرة بالوصف، والتفصيل من غير أنْ يأتم بغيره، أو يترسم خطو شاعرٍ آخر، وهو في هذه الحال عرضة الخطأ الشائن، والسخف الكثير.

ذلك أنَّ إجادة الوصف الشعري لشيءٍ من الأشياء، تقتضي أنْ يُحدِّق الشاعر فيما يريد أنْ يصفه تحديقًا يظهره على دقائقه، ويرسمها في نفسه رسمًا يمس عواطفه وخياله حتى ينطلق لسانه بوصف هذا الشيء نقلًا عما تركت صورته في خياله وقلبه، من الشكل المفصل والتأثير الشديد. ومن الواضح أنَّ ضريرًا كأبي العلاء ليس له إلى ذلك سبيلٌ، فإذا كانت له إجادةٌ في الوصف فإنما هي في وصف الأشياء المعنوية؛ كاللذة والألم وكالحزن والفرح، وكألوان القول وفنون الكلام.

وقد درسنا ما عرض له أبو العلاء من الوصف، فإذا هو لم يَعْدُ هذه الأشياء، وإذا هو حين تعرض لوصف المبصرات قد حرص كل الحرص على تقليد النَّاس فيما قالوه. ولقد يغتر بعض الباحثين بما يجد في شعره، من وصف النجوم ومواقعها وحركاتها، ومن وصف السيف ورونقه، والفرس وأجزائه، ولكنه إنْ أُعجِب بذلك فإنما يُعجَب بشيءٍ

ليس لأبي العلاء فيه إلا الرواية وحسن التنسيق، فهو في الحقيقة يستطرف شيئًا تليدًا. ولو أنه استطاع أنْ يدرس من الأدب والعلم ما درس أبو العلاء من غير أنْ يفوته منه شيءٌ، لكان من اليسير عليه أنْ يَرُدَّ هذه الأوصاف المبصرة إلى مصادرها. ولقد كنا نود ذلك، ولكنا لم نُوفَّق إلى أكثر ما درس أبو العلاء في حياته الطويلة كما قدمنا في المقالة الثانية، ونحن بعد ذلك نخشى الإطالة ونتجنب كثرة التفصيل، ونرى أنَّ الوصول إلى هذا الغرض يحتاج إلى كتبٍ خاصةٍ تُفرَد له، على أنا نقنع الآن بالإشارة إلى المصادر العامة التي يأخذ منها المكفوفون ما يطرقون من أوصاف المادة، فأولها: ما يقرأون ويستظهرون من الشعر والنثر الذي أنشأه المبصرون، والثاني: ما يرثون من الأساطير القديمة، والثالث: ما يسمعون من أحاديث الناس، والرابع: ما يجدون في كتب العلم من خصائص الأشياء.

هذه المصادر تشترك في إمداد المكفوفين، بما تجد في كلامهم من وصف المبصرات، فأبو العلاء إذا وصف النجوم فليس يعدو هذه المصادر في وصفه، ولكن أثر الأساطير في هذا الوصف شديدٌ.

ذلك أنَّ الشاعر يحس من نفسه القصور، عن أنْ يبلغ شأو المبصرين في هذا الفن، فيحتال في أنْ يعوض شعره من هذا القصور، ما يزين لفظه ويُجمِّل معناه، وما يُصبي إليه النفوس، ويستهوي إليه الأفئدة، ولن ترى كالأساطير مؤديًا لهذا الغرض، وموصلًا إلى هذه الغاية؛ فإنها على ما لها من جمال الخيال، تثير في النفس عاطفة الكلف بالقديم والحنين إليه، ولهذه العاطفة في نفس الإنسان أثرٌ غير قليل.

وقد آن لنا أنْ نستدل على هذه القضية بالأدلة الظاهرة من شعر أبي العلاء، ولسنا نختار لهذا الاستدلال إلا نونيته التي وَعَدْنا بوصفها عند الكلام على ما لأبي العلاء من المديح.

بدأ أبو العلاء هذه القصيدة بقوله:

عللاني فإن بيض الأماني فنيت والظلام ليس بفاني

فوصف الأماني بالبياض، لا لأنه يعقل هذا اللون، فقد حدثنا أنه لا يعقل من الألوان إلا الحمرة؛ بل لأنه رأى النَّاس يَصِفون الجميل بهذا اللون، ويستبشرون به فيما لهم من النظم والنثر والحديث، وهو بعد يريد أنْ يصف أمانيه بالحسن، وقد حفظ أنَّ الظلام لونه السواد، فطابق بين هذين اللونين، وطابق بين فناء الأماني البيض وبقاء الظلام

الحالك؛ إشارةً إلى اليأس وانقطاع الرجاء من لذات الحياة، وسأل صاحبيه أنْ يعللاه بما عندهما من خيرٍ ليتلهى عن احتمال هذه الحياة المفعمة باليأس والقنوط، فكان لهذا الطباق صورةٌ خاصةٌ مثلت ما في نفس الشاعر من عاطفة اليأس من المستقبل، والأسف على الماضي، فأثارت هذه الصورة في نفس القارئ عاطفة الرثاء له، والحزن عليه، ثم قال:

إن تـنـاسـيـتـمـا وداد أنـاسٍ فاجعلاني من بعض من تذكران

وليس في هذا البيت من الوصف شيء، وإنما هو تذكيرٌ بالعهد، وإغراءٌ بالمحافظة عليه، ثم قال:

ربَّ ليلٍ كأنه الصبح في الحســ ــن وإنْ كان أسود الطيلسان

فشبَّه اللَّيلَ بالصبح لا في شيءٍ ماديٍّ بل فيما يمتع النفوس به من السرور والاطمئنان، ولفعه بطيلسان أسود كثيرًا ما لفعه به النَّاس من قبل، ثم قال:

قد ركضنا فيه إلى اللهو لما وقف النجم وقفة الحيران

فوقف الثريا موقف الحيران وليس في ذلك إلا الدلالة على طول الليل، والمطابقة بين الركض والوقوف، ثم قال فيها:

ليلتي هذه عروسٌ من الزنــ ــج عليها قلائدٌ من جُمانِ

وتشبيه الليل بالزنجي والنجوم بالدرر قديمٌ مطروقٌ، قد اتخذه الشعراء معنى شائعًا يبتذلونه ويصرفونه في أغراضهم، فليس لأبي العلاء في هذا التشبيه، إلا جعله الليلة عروسًا قد لبست من النجوم قلائد من جمانٍ.

وهذا التشبيه إنْ حسن وقعه على السمع، وعذبت ألفاظه على اللسان، ولم تنبُ صورته الظاهرة عن الخيال، فهو شديد النبو عن الحقيقة، بعيدٌ ما بينه وبينها من الأمد، فإن ذلك لا يتم إلا إذا كان ائتلاف النجوم، وانتظامها وموقعها من الليل، كائتلاف القلادة وموقعها من العروس. ومن الظاهر أنَّ الليل ليس كالعروس إلا في اللفظ، وأنَّ

النجوم ليست كالقلادة إلا على طرف اللسان. ثم عرض أبو العلاء لوصف المعاني وهو لوصفها متقنٌ، وللتشبيه فيها مجيدٌ، فقال:

هرب النوم عن جفوني فيها هرب الأمن عن فؤاد الجبان

فانظر إليه كيف أحسن التشبيه كل الإحسان، وأجاده أتم الإجادة، وإنما وُفِّق إلى ذلك حين لازم بين هرب النوم عن جفونه، وبين شيءٍ لم تألف النفس استحضاره، إذا استحضرت الأرق والسهاد، وهو هرب الأمن عن قلب الجبان، وإنما سبيله في ذلك التشبيه سبيل ابن الرومي في التشبيه المادي؛ إذ قال:

ولازوردية تزهو بزرقتها وسط الرياض على حمر اليواقيت
كأنها فوق قاماتٍ ضعفن بها أوائل النار في أطراف كبريت

ذلك أنَّ استحضار الكبريت في أطراف النار قد كثر وشاع، حتى لم تكبره النفوس ولم يحفل به الخيال، فإذا نظر الناظر إلى البنفسج لم يخطر له أنْ يتخيل في الروضة المونقة ذلك المنظر الذي يألفه في بيته، فلما ألَّف الشاعر بين هذين المنظرين المفترقين في استحضار النفس أشد الافتراق، وافق هذا التأليف من النفوس استغرابًا، ومن القلوب هوىً. وكذلك لزوم الروع قلب الجبان أمرٌ كثير الخطور بالبال والجريان على الألسنة، ولكن النَّاس لا يذكرونه إذا ذكروا السهر الذي يصيب المحزون لهمٍّ أو غرامٍ، فلما سبق أبو العلاء إلى التأليف بينهما وقف النفس منهما على غريبٍ غير مألوفٍ، بخلاف قول ابن المعتز في وصف الهلال:

انظر إليه كزورقٍ من فضةٍ قد أثقلته حمولةٌ من عنبر

فإن النَّاس إذا استظرفوا هذا التشبيه أو أُعجِبوا به فسبيلهم سبيل من يُعجَب بأملٍ لن يظفر به، ولن يحصل عليه، ولو قد أُتِيح له مرآه لأتيحت له به السعادة ونعمة البال. ولعمري ما حدَّث ابن المعتز نفسه بأن يرى على صفحات دجلة يومًا ما زورقًا من الفضة تثقله حمولةٌ من العنبر، إنما تلك أحاديث النائم، وخطرفة الخيال، قال أبو العلاء بعد ذلك:

وكأن الهلال يهوى الثريَّا　　فهما للوداع معتنقان

وليس لهذا البيت من الحسن إلا ما يثيره ذكر الهوى والوداع واعتناق العاشقين، فأما البيت فإنما يشير إلى اجتماع الهلال والثريا في برج الحمل — كما يقول الشراح. ولعمر أبي العلاء لو اعتنق هذان العاشقان لدهمت الفلك داهمة، ولأصابه الخطب العظيم، قال أبو العلاء بعد هذا:

وسهيل كوجنة الحبِّ في اللو　　ن وقلب المحبِّ في الخفقان

فأخذ هذين التشبيهين مبصر الطرفين، وفيه تشبيه لون بلونٍ، والناس يصفون سهيلًا بحمرة الضوء، على أنَّ جمال التشبيه إنما جاء من لفظ المشبه به؛ لدلالته على ما تهوى النفوس من خدود الحسان، والتشبيه الثاني تشبيهٌ لشيءٍ تبصره العين، وهو حركة سهيل بشيءٍ آخر تصفه الكتب ويتحدث عنه الشعراء، وهو خفوق القلب. وجماله جاء من لفظ المشبه به أيضًا، لما يُخيَّل من شدة اضطراب قلب العاشق وسرعة خفقانه، ثم أخذ يصف سهيلًا بما في أحاديث العرب عن مواقع النجوم ووقائعها، فوقفه موقف الفارس يستعرض خصومه وجعل حمرته نجيع الدم الذي خضَّبه به أعداؤه في تلك الحرب الخرافية، وجعل أختيه الشعريين تبكيان عليه، ثم ذكر نجمين خلفه يزعم العرب أنهما قدماء، ثم وصف الليل وقد وخطه المشيب بضوء الصباح. وهو قول الفرزدق:

والشيبُ ينهضُ في الشباب كأنَّهُ　　ليلٌ يصيح بجانبيه نهار

ثم حدَّثنا بإشفاق الليل حين أصابه المشيب من هجر نجومه التي جعلها غواني حسانًا، بعد أنْ جعلها قبل ذلك قلائد من الجمان، فزعم أنَّ الليل قد ستر مشيبه، بتلك الحمرة التي تبدو عند الصبح، وسماها الشاعر زعفرانًا، ثم وصف النسر الواقع حين هم متباطئًا بالنفور، فزعم أنَّ النهار قد جرد عليه من ضيائه سيفًا فهمَّ بالطيران، ولعمر أبي العلاء لقد كان من حق هذا النسر أنْ يسرع بالطيران لا أن يهم به. ولما فرغ من أساطير الجاهلية عمد إلى أساطير الشيعة، يتقدم بها إلى صاحبه الهاشمي، فزعم أنَّ هذه الحمرة التي تسبق مطلع الفجر وتلحق مغرب الشمس، إنما هي شاهدان من دم علي وابنه الحسين، قد ثبتا في قميص الليل؛ ليستعديا اللهَ على خصومهما يوم الحساب. ومضى

بعد ذلك في المدح، فأثنى على صاحبه بما كان للنبي من بلاءٍ في الغزو وغناءٍ في الدين، وذكر ما تقوله الشيعة من أنه أحد الخمسة الذين هم المقصودون بما في أنواع الكلام من لفظٍ ومعنى، ثم ذكر بني هاشمٍ وفضلهم وخص الممدوح وأولاده بالفضيلة، واعتذر إليه من تقصيره في إجابته. فلفظ القصيدة رقيقٌ جزلٌ، وأسلوبها حلوٌ عذبٌ، ومعانيها مستهويةٌ للقلوب، خلابةٌ للألباب، ولكن حظَّ الشاعر فيها إنما هو حظ الرجل، يتخير من الحديقة أحاسن الأزهار، فينسق منها طاقةً حسنة التنسيق؛ ليقدمها إلى صديقه، فله التنسيق ولغيره الاختراع والإيجاد، ذلك شأن أبي العلاء وغيره من المكفوفين فيما نرى لهم من وصف المبصرات، فإذا عرضوا لوصف المعاني بلغوا من إتقانه ما يشتهون.

الرثاء

ليس في سقط الزند من المراثي إلا قصائد سبعٌ، رثى الشاعر أمه منها باثنتين وبكى على أبيه بواحدةٍ، ونعى أبا الشريفين بواحدةٍ أخرى، واستعبر على أبي حمزة الفقيه بالخامسة، وابن جعفر بن علي بن المهذب بالسادسة، وذكر بالسابعة أبا إبراهيم العلوي.[٢]

حياة أبي العلاء المملوءة بالهموم والأحزان، وفلسفته المفعمة بالسخط على الوجود وما فيه، تعدانه للنبوغ في الرثاء، ولكنه رثى أباه طفلًا لم ينضج عقله، ولم تتكون فلسفته، ولم يظهر نبوغه، ولم تمتز عواطفه، فأخطأته الإجادة، ورثى أمه في آخر الطور الثاني وأول الطور الثالث؛ أي في عصر انتقاله من حالٍ إلى حال، واضطراب نفسه بين ماضٍ مؤلمٍ ومستقبلٍ مظلمٍ، وقبل أنْ تمتاز فلسفته وتتبين، فخضع لما أَلِف شعراء العرب أنْ يخضعوا له من إجادة النظم وإتقان الوصف، من غير أنْ يحفلوا بإظهار العواطف كما هي، وتمثيل النفس وأحزانها من غير تكلفٍ ولا تعملٍ؛ لذلك كان أبو العلاء في رثاء أمه واصفًا أكثر منه راثيًا، أما صديقه «أبو إبراهيم العلوي» فقد رثاه في طورٍ لا نعرفه، ولكن قصيدته في رثائه تخلو من المتانة والحزن معًا. وليس أبو العلاء على أبي الشريفين أشد حزنًا منه على صديقه أبي إبراهيم، وإنما هي قصيدةٌ أنشأتها المجاملة، وأثر فيها حب الإعجاب، فظهر فيها تكلف الحزن وتصنع البكاء. إنما الرثاء الجيد ما رثى به أبا حمزة وجعفر بن علي بن المهذب، فإنك لا تكاد تقرأ رثاء أبي حمزة،

[٢] أبو العلاء وما إليه للميمني ص٦٧.

حتى تتمثل أبا العلاء بين يديك، ينشدك هذه القصيدة بصوت الحزين المطمئنِّ؛ صوت يمثلُ حزنًا قد فطر قلب الشاعر، وصدَّعَ كبده، واطمئنان قد منعه من إظهار الجزع الذي يذهب بوقار الفيلسوف. نعم، وصوت يصدر عن رجل يشترك عقله وقلبه في تأليف ما يقول، فللقلب تمثيل الحزن الشديد، وللعقل فهم الأشياء كما هي، ودعاء النفوس إلى اليأس من آمال الحياة، والصبر على آلامها.

نعتقد أنَّ العرب لم ينظموا في جاهليتهم وإسلامهم، ولا في بداوتهم وحضارتهم قصيدةً تبلغ مبلغ هذه القصيدة في حسن الرثاء، نتهم ذوقنا ونتهم أنفسنا بالتعصب لأبي العلاء إشفاقًا على الآداب العربية، ألا يكون فيها من الرثاء الجيد ما يعدل هذه القصيدة؟! ولكنا نضطر بعد الدرس وإجادة البحث إلى تبرئة أنفسنا من هذه التهمة.

غَيرُ مجدٍ في ملتي واعتقادي نَـوْحُ بـاكٍ ولا تـرنـم شـادِ
وشبيهٌ صوت النَّعِيِّ إذا قيـ ـسَ بصوت البشير في كل نادِ
أَبَكَتْ تلكم الحمامة أم غنـْ ـنَت على فرع غصنها الميادِ؟!

أي معنىً أصحُّ وأي لفظٍ أمتن؟! أي أسلوبٍ أرقُّ وأيُّ تركيبٍ أرصن؟! أي معرض يستثير حزن القلوب ويستنزف ماء الشئون؟! أترى أنَّ البكاء يردُّ مفقودًا، وأنَّ الغناء يحفظ موجودًا؟! أليس استيلاء الضعف على نفسك وعبثه بِلُبِّك هو الذي يحزنك لصوت الناعي، ويطربك لصوت البشير؟! أليس الاستبشار بالشيء مقدمة حزنٍ عليه؟! أرأيت حزنك يعظم على الهالك، إنْ لم يكن حرصك عليه شديدًا، وحبك له موفورًا، وأنسك بقربه عظيمًا؟! أرأيتك لو صدقت نفسك الحديث ووطنتها على احتمال الأشياء كما هي، تجد كبير فرق بين الخير والشر؟!

إنَّ حزنًا في ساعة الموت أضعا ف سرورٍ في ساعة الميلادِ

أترى أنَّ الشاعر يكذب في ذلك أو يَمِينُ؟!

صاحِ هذي قبورنا تملأ الرُّحـ ـبَ فأين القبور من عهد عاد؟!
خفِّفِ الوطء ما أظنُّ أديم الـ أرض إلا من هذه الأجسادِ
سِرْ إنْ اسطعتَ في الهواء رويدًا لا اختيالًا على رفات العبادِ!

فقبيحٌ بنا وإنْ قدُمَ العهـ ـد هوان الآباء والأجداد

انظر إليه: كيف أحسن المزج بين رأيه الفلسفي في انحلال الأجسام إلى عناصرها،[٣] وبين ما أراد من البكاء على الهالكين والعزاء للباقين، والأمر بالتواضع والعظة، والنهي عن الخيلاء والاستكبار. كلُّ ذلك في لفظٍ لا يطمع الناقد في أن يجد إلى نقده سبيلًا:

أبنات الهديل أسعدن أو عد ن قليل العزاء بالإسعادِ
إيهِ لله دَرُّكنَّ فأنتنْ نَ اللواتي يُحسِنَّ حفظ الوداد

ألم ترَ إليه كيف يئس من وفاء الناس، ومال مع الخيال إلى بنات الهديل، فاستعانهن على مصيبته، واستبكاهُنَّ لنازلته؟! وكيف جعل أول هذين البيتين موسيقي اللفظ حين تعرض لنجوى الحمائم؟!

كيف أصبحت في مكانك بعدي يا جديرًا مني بحسن افتقاد؟!

فانظر، كيف تتمثل أحزان الشاعر وعبراته في هذا البيت، وكيف يظهر إشفاقه على صاحبه، وتذكره لعهده القديم؟

القصيدة كلها من هذا النحو، والإطالة في وصفها ليست من شرط الكتاب، أما رثاؤه لجعفر بن علي بن المهذب فقد غلبت عليه الحكمة، حتى كادت لا تكون إلا قصيدةً نُظِمت في فلسفة الموت،[٤] وقلما رأيت فيها بيتًا إلا وهو يصلح لأن يكون مثلًا سائرًا، وحكمةً جاريةً على الألسنة. وعلى الجملة، فإن إجادة أبي العلاء لفن الرثاء تنحصر في هاتين القصيدتين، وعندنا أنه قد بزَّ بهما شعراء الرثاء جميعًا في الجاهلية والإسلام.

[٣] فتح أبو الطيب المتنبي له هذا الباب (انظر «مع المتنبي» للمؤلف ص٣٨٦)، كما فتح له أبوابًا فلسفية أخرى.

[٤] والمتنبي أستاذه فيها، انظر رثاءه لعمة عضد الدولة، فقد قلَّدها أبو العلاء حتى في الوزن.

النسيب

نظلم أبا العلاء إنْ وصفناه بإجادة الغزل، وإنما هو رجلٌ ضريرٌ مفجعٌ، قد ملكه الزهد وحالت فلسفته بينه وبين لذات الحياة؛ فلم يرقص قلبه لموعد وصالٍ، ولم يجب لوشك ارتحالٍ، ولم يسمع من أحاديث الغيد الحسان، ولا شرب من رهينة الدنان ما يطلق لسانه بالنسيب الغريب والغزل الرقيق، إنما هي مقطوعاتٌ نظمها نظمًا فنيًّا، لا مدخل للقلب فيه، ولا سبيل للوجدان عليه.[٥]

الدرعيات

درسنا الدرعيات درسًا خاصًّا رجاء أن نجد فيها ما يبين العلة التي اقتضت كلف أبي العلاء بالدروع، وإفراده لها قصائد خاصةً مع أنه لم يسبغها على جسمه قط؛ إذ كان لم يشهد حربًا ولا قتالًا، إنما كان جهاد مثله — كما يقول — الزهد وضبط النفس:

أجاهد بالظهارة حين أشتو وذاك جهاد مثلي والرباط

لم ينتج لنا البحث إلا ما قدمناه في أول هذه المقالة، من الظن الذي لا نستطيع أن نجزم به. إذن؛ فليس من حق الدرعيات أن يشتد البحث عنها ويطول القول فيها، وإنما الحق لها أن تلحق بما في سقط الزند من الوصف؛ فإنها لا تتجاوز الافتنان في تشبيه الدرع بالغدير مرةً، وعين الجراد مرةً أخرى، وفي ذكر بلائها في تثليم السيوف وتحطيم الرماح، وحياطة الدراعين. واللهجة الجاهلية فيها غالبةٌ، والأسلوب البدوي فيها ظاهرٌ، والغريب بين ألفاظها كثيرٌ، وربما عمل الخيال في التأليف بين هذه الأوصاف الموروثة عن الجاهليين، فنظم الشاعر محاورةً بين الدرع والسيف، وأخرى بين غلامٍ وامرأةٍ باعت درع أبيه، وثالثةً عن لسان رجلٍ اضطر فباع درعه، وهو في كل ذلك لا يزيد عن اختراع الأساليب المختلفة، لنظم ما حفظ من وصف الشعراء للدروع.

[٥] شأن أبي العلاء في النسيب كشأن أبي الطيب، شغلته نفسه وفلسفته عن إجادة هذا الفن، انظر «مع المتنبي» للمؤلف.

اللزوميات

غير هذه المقالة أحق بوصف اللزوميات؛ لأنها إلى أن تكون كتابًا فلسفيًّا أقرب منها إلى أن تكون ديوانًا شعريًّا، وإنما نعرض لها الآن؛ لنصفها من الوجهة الأدبية وصفًا موجزًا. ولقد عملت اللزوميات عملًا غير قليلٍ في تكوين طائفةٍ من الخصائص الأدبية لأبي العلاء، وكما أنَّ سقط الزند قد خضع في نظمه لآرائه الفلسفية، فقد خضعت اللزوميات أيضًا لهذه الحياة، إلا أنَّ صرامة قانونه الفلسفي تُلمَس باليد في اللزوميات، ويحتاج الباحث إلى أنْ يدل عليها في سقط الزند.

لفظ اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم، هو شعار أبي العلاء في جميع أطوار حياته، بعد رجوعه من بغداد؛ فقد التزم في شعره ونثره وسيرته أشياء لم يلتزمها من قبل، ولم يكن من الحق عليه التزامها، وإنما آثرها حين راض نفسه على تكلف المشقة، واحتمال المكروه، فالتزم في اللزوميات أن تكون القافية على حرفين؛ أي أنْ يلتزم حرفًا لو أسقطه لما كان متجاوزًا قواعد القافية.

ليس أبو العلاء هو الذي سبق إلى اختراع هذا الفن من التكلف، بل قد سبقه إليه كثيرٌ في تائيته التي مطلعها:

خليليَّ هذا ربع عزة فاعقلا   قلوصيكما ثم ابكيا حيث حلَّتِ

وذلك أنه التزم اللام إلى آخر القصيدة، ولو لم يلتزمها لم يلحقه بذلك عيب، ولم يدلنا تاريخ الآداب، على أنَّ كثيرًا قد التزم هذه اللام تكلُّفًا، أو وقع له التزامها من غير أنْ يرغب فيه، ومهما يكن من ذلك فكثيرٌ هو الذي اخترع هذا الفن. ولكن الشعراء لم يمالئوه عليه؛ لما يستتبع من المشقة في النظم ومن بسط سلطان اللفظ على المعنى. والعجب أنَّ الشعر العربي وحده، هو الذي يختص بالتزام قافيةٍ واحدةٍ في القصيدة، وإنْ طالت، فانظر كيف جاء كثيرٌ فأراد أنْ يضاعف هذه المشقة ويزيد عبئها ثقلًا!

أقبل أبو العلاء بعده بثلاثة قرونٍ، فالتزم طريقته ونظم عليها ديوانًا ضخمًا، وبالغ في التحرُّجِ حتى أخذ نفسه باستيفاء حروف المعجم كافةً، وما يلحقها من الحركات والسُّكونِ، فلكل حرفٍ أربعة فصولٍ، إلا الألف فإنها لا تكون إلا ساكنةً، فاشتمل الكتاب على ثلاثة عشر فصلًا ومائةٍ، ضمَّنها آراءه الفلسفية التي خصصنا لشرحها المقالة الخامسة. هذا التكلف اضطر أبا العلاء إلى المبالغة في اصطناع الغريب؛ ليقوم له بما

يحتاج إليه من القافية، وقد عابه كثيرٌ من النَّاس بهذا التكلف، كابن الأثير في كتاب المثل السائر، والأستاذ الإسكندري، في كتابه الذي نثره في تاريخ الآداب العباسية، وعندنا أن كلا الرجلين، لم يُوفَّق في لومه على أبي العلاء؛ لأن أبا العلاء لم يضع هذا الكتاب على أنْ يكون ديوان شعرٍ، وإنما وضعه ليكون كتابًا فلسفيًّا — كما قدمنا. وقد اعترف الرجل نفسه بذلك في مقدمة الكتاب، واعتذر مما عسى أنْ يقع فيه، مما لا يوافق أساليب الشعراء، كما اعتذر من أنَّ الكتاب سينقصه الخيال الذي يعتمد عليه جمال الشِّعر؛ لأنه عاهد نفسه ألا يضع فيه إلا ما يعتقد أنه الحق، وأنه من الكذب والمين بريءٌ، والحق الخالص قليل الملاءمة لمذاهب الشعر وأهواء الشعراء، على أنَّ التكلف في اللزوميات لم يبلغ من الكثرة مبلغ أنْ يكون من عيوب الكتاب، وقد كان أبو العلاء كثير الحفظ والاستظهار، بصيرًا بنقد الشعر، فمن المعقول أنْ يتجنب العيب والزلل ما استطاع، وذلك هو الذي أنتجه لنا الدرس المستقصي لكتاب اللزوميات.

لم يُرِد أبو العلاء أنْ يُظهِر في كتاب اللزوميات، مقدرته اللغوية وبراعته في قرض الشعر، كما ظن طائفةٌ من الناس، وإنما سلك هذا المسلك فيما نعتقد، ليكون أدعى إلى إيثار الغريب والاستكثار منه، حتى تخفى أغراض الكتاب على كثيرٍ من الناس، لم يكن يحب أنْ يظهروا عليها، وهذا فيما نرى علة حبه للرمز والإيماء، وإيثار الألفاظ الجافية للمعاني الغريبة؛ فمما لا شك فيه أنَّ الرجل كان يودُّ لو عَمِي أمر كتابه، على ناسٍ من المتشددين في الدين حتى لا يتخذوه وسيلةً إلى إهدار دمه وإزهاق نفسه، فلا جرم آثر من الألفاظ والأساليب ما يصعب فهمه على هؤلاء الناس. وسترى في المقالة الخامسة أنَّ أبا العلاء ينص على أنه يصطنع الألغاز؛ لإخفاء أغراضه على كثير ممن يتناولون كتابه، فأما أنَّ اصطناع الألغاز في نفسه حسنٌ أو قبيحٌ في الدلالة على الآراء الفلسفية، فشيءٌ نعرض له في غير هذا الفصل.

أكثر اللزوميات متين اللفظ، فخم الأسلوب، وقليلٌ منها السهل الرقيق، والاصطلاحات العلمية منبثةٌ فيها بغير حساب، حتى إنه في قصيدةٍ واحدةٍ استعار من علماء الشعر والصرف والعروض والفقه، فقال:

ما لي غدوتُ كقاف رؤبة قيدت   في الدهر لم يقدر لها إجراؤها؟!

أشار إلى قافية رؤبة يقول فيها:

وقاتم الأعماق خاوي المخترق مشتبه الأعلام لمَّاعِ الخفق

وقال:

أُعِلتُ علة قال وهي قديمةٌ أعيا الأطبَّة كلهم إبراؤها

فاستعار من علماء التصريف، وقال:

وإذا النفوس تجاوزت أقدارها حدو البعوض تغيَّرتْ سجراؤها
كصحيحة الأوزان زادتها القوى حرفًا فبان لسامعٍ نكراؤها

فاستعار من أصحاب العروض، وقال:

ووجدت دنيانا تشابه طامثًا لا تستقيم لناكحٍ أقراؤها

فاستعار من الفقهاء، وقد استعار في قصيدةٍ أخرى من علماء القافية، فقال:

وكأنما هذا الزمان قصيدةٌ ما اضطرَّ شاعرها إلى إيطائها

والعروض في اللزوميات كثيرٌ، لا يخلو منه فصلٌ من الكتاب، وكذلك القافية والنحو والصرف، وذلك يدل على شدة تأثير الدرس اللغوي في ملكته الشعرية، والعجيب أنك تلقى في هذه الاصطلاحات المستعارة، تشبيهاتٍ صحيحةً جيدة، مع أنها في أنفسها أبعد ما تكون من ظرف الشعراء، أما الاصطلاحات الفلسفية فليس لنا أنْ ندل على انتشارها في الكتاب؛ لأن ذلك حقها الفطري؛ إذ الفلسفة هي المقصودة بتأليف الكتاب، ولأبي العلاء في اللزوميات خصائص ليست في غيره، فمنها سلوكه في الشعر مسلك المؤلفين في النثر، كأن يورد اللفظ المحتمل معنيين، فيضطر إلى تفسيره؛ كقوله:

وكل أديب أي سيدعى إلى الردى من الأدب لا أن الفتى يتأدب

وقوله:

نُوديت ألويت فانزل لا يراد أتى سيرى لوى الرَّمْل بل للنبت إلواء

وهذا في اللزوميات كثيرٌ، والبديع منتثر في اللزوميات محتكم فيها، ولكن أبا العلاء اختار في استعمال الجناس أسلوبًا يوشك أنْ يكون مقصورًا عليه؛ ذلك أنْ يعقد المجانسة بين أول كلمةٍ في البيت وآخر كلمةٍ منه، في جملة القصيدة أو أكثرها؛ كقوله:

إثران من خير وشرٍّ لنا ويلحق التثريب أثرانا
عمران مرًّا لكبيرٍ ولا يترك للدامر عمرانا

ومثل ذلك كثيرٌ، والأمثال السائرة في اللزوميات أكثر من أنْ يحصيها العدُّ، وكثرتها معقولةٌ في كتاب حظ الأخلاق منه عظيمٌ. ولأبي العلاء نوعٌ من الشعر في اللزوميات، ذهب فيه مذهب مناجاة الحيوان، فحاور الديك والحمامة، والذئب والشاة والجمل، وهذا النوع من شعره عذبٌ حلوٌ يفيض رحمةً ورقةً.

لم يُوضَع اللزوميات في وقت معروفٍ، ولكنه نُظِم في الطور الثالث من غير شكٍّ، ومن قصائده ما يُعيِّن التَّاريخُ لنا وَقْتَها كالتي نظمها في استيلاء صالحٍ على حلب، وفي حصاره للمعرَّةِ ونحو ذلك.

كلمة عامة في شعره

الآن، وقد فرغنا من الوصف الخاص لشعر أبي العلاء، ينبغي أنْ نفي بما وعدنا به من الوصف العام لهذا الشعر، فنذكر خصائصه التي تميزه من غيره، فأول هذه الخصائص غموض الأغراض، وذلك ظاهرٌ في سقط الزند والدرعيات واللزوميات جميعًا؛ فإنك تقرأ القصيدة من شعر أبي العلاء، وقد فهمت ألفاظها المفردة، فلا تكاد تفهم معانيها، حتى تُعنَى بتفهمها عناية خاصةً، ولئن صح أنَّ هذا الغموض مقصودٌ في اللزوميات، فلا شك في أنه غير مقصود في سقط الزند؛ أي مصدره شيءٌ في نفس الشاعر. ولسنا في حاجةٍ إلى أنْ نبحث عن هذا الشيء بعدما بيَّنه لنا أبو العلاء في قوله: «إنه وحشي الغريزة، إنسيُّ الولادة.» فهذه الغريزة الوحشية، يستحيل أنْ يصدر عنها إنسيُّ الشعر، وكما أنَّ صاحبها غريب الأطوار فشعره وآثاره الأدبية ينبغي أنْ تكون مثله. على أنَّ هذه الغريزة

الوحشية، لم يشتدَّ تأثيرها في شعر الرجل، إلا بعد أنْ اعتزل النَّاس وأخذ نفسه بهذا القانون الصارم الذي قدَّمنا وصفه، فأعان هذه الغريزة على وحشيتها واشتداد آثارها.

أما في طوره الثاني، فلم يبلغ الغموض من القوة ما بلغه في الطور الثالث؛ وذلك لأن أبا العلاء كان شديد الحرص فيه على التقليد والاحتذاء، وعلى أنْ يتصل في شعره بأهل عصره. ومن هنا، ظهر روح المتنبي في أشعار هذا الطور، حتى إنك لتقرأ لاميته التي مطلعها:

ألا في سبيل المجد ما أنا فاعل

فيُخيَّلُ إليك أنك إنما تقرأ في ديوان المتنبي، على أنَّ أبا العلاء قد تأثر بغير المتنبي من الشعراء، فتكاد تلمح ابن الرومي في نونيته التي مطلعها:

علاني فإن بيض الأماني فنيت والظلام ليس بفاني

ومصدر ذلك شدة عنايته بالشعر العباسي درسًا وتحصيلًا، فسترى أنه شرح ديوان البحتري والمتنبي وأبي تمامٍ.

وللعلوم الفلسفية تأثيرٌ ظاهرٌ في شعر أبي العلاء غير اللزوميات؛ فإنك تجده في سقط الزند وفي الدرعيات شديد الحرص على القصد في الألفاظ والمعاني، وعلى تحقيق خواطره الشعرية تحقيقًا يشتد أحيانًا حتى يملكه الاصطلاح العلمي، فيقول:

مقيم النصل في طرفي نقيضٍ يكون تباينٌ منه اشتكالا
تبين فوقه ضحضاح ماءٍ وتبصر فيه للنار اشتعالا

ويقول:

والكبر والحمد ضدَّان اتفاقهما مثل اتفاق فتاء السن والكبر

فقوله في طرفي نقيضٍ وضدان، إنما هو من ألفاظ المنطق، وكذلك التباين والاشتكال.

ولأبي العلاء في أشعار الطور الأول والثاني ألفاظٌ وأساليب جاوز فيها المقيس من قواعد النحو؛ كاستعماله «هأنا» من غير اسم الإشارة، وإنما يُستعمَل معه؛ لأن ها التنبيه

لا تدخل على الضمير منفردًا، وذلك في قوله: «فهأنا لا أخون ولا أُخَان.» ومصدر هذا الخطأ إنما هو تقليده للمتنبي الذي كان يثق بطبعه، ولا يتقيَّد بقواعد النحو. فلما كان الطور الثالث من أطوار أبي العلاء، حرص أشد الحرص على تأثر الأقدمين في نظمهم، فأصبح شعره من الصحة بحيث يبلغ منزلة الاستشهاد به.

وقد بينا أنَّ الشعر الجيد حقًّا لأبي العلاء، إنما هو شعر الطور الثالث؛ لأن شخصية الشاعر وعواطفه تظهر فيه.

تكاد العاطفة الدينية لا تظهر في سقط الزند، بل ربما نمَّ هذا الكتاب على الشاعر بضعف الأثر الديني في شبيبته، وأنه لا يتخذ هذا الأثر إلا لونًا ظاهرًا، وليس حظ الدين من سقط الزند، بأكثر من حظه في الدرعيات؛ أي إنه لا يكاد يُوجَد ولا يُحَسُّ، فأما اللزوميات فبيان الأثر الديني فيها يتصل بغير هذا الفصل.

من هنا، يظهر أنَّ أبا العلاء قد كان شاعرًا كشعراء عصره في الطور الثاني، ثم أصبح في الطور الثالث متميزًا في نفسه بخصائصه التي قدمناها، فمن الحق أنه قلد المتنبي، ولكن من الحق أنَّ هذا التقليد قد كان في عصر الشبيبة وحده، ولقد يزعم أناسٌ أنَّ أبا العلاء ليس إلا صورة من صور المتنبي، وهو وهمٌ مصدره قلة الدرس الصحيح؛ فإن أبا العلاء كما قدَّمنا شديد الاعتراف بشخصيته، قليل الفناء في غيره، فإذا شئنا أنْ نقارن بينه وبين المتنبي، كانت الفروق بينهما ظاهرةً واضحةً.

فالمتنبي واضح اللفظ ناصع الأسلوب، وأبو العلاء غامضهما غموضًا ما، والمتنبي حكيمٌ ينتحل الحكمة ويتكلف الفلسفة، وأبو العلاء حكيمٌ حقًّا وفيلسوفٌ لا يعرف التكلف ولا الانتحال، والمتنبي متكسب بشعره، وأبو العلاء لم يذق لشعره ثمرةً ماديةً في حياته، والمتنبي على رفعة قدره وعزة نفسه محبٌّ للدنيا متهالكٌ عليها، قد مدح الملوك والأمراء والوزراء لنيل الثروة أو الإمارة، وأبو العلاء مبغضٌ للدنيا، زاهدٌ فيها، مزدرٍ لطلابها. ولقد ظل أبو الطيب يكدح طول حياته في طلب الدنيا حتى قتلته، بينما ظلت الدنيا تكدح في طلب أبي العلاء حتى قتلها.

هذه فروقٌ ظاهرةٌ بين الرجلين في سيرتهما وأخلاقهما، ولها الأثر العظيم في شعرهما، ولقد كان المتنبي متكبرًا تياهًا، وكان مع كبره وتيهه لا يأنف أنْ يرتزق بالشعر، أما أبو العلاء فكان متواضعًا، وكان مع تواضعه، يأنف أنْ يكون لأحدٍ عليه فضلٌ؛ فحبُّ المال والتماسه من الملوك والأمراء، اندفع بالمتنبي إلى الكذب والمين، وجعل حكمته صنعةً، وفلسفته شركًا لاصطياد الأموال. والاستهانة بأمر الدنيا جعلت أبا العلاء

شديد الحرص على الصدق، عظيم الحذر من انتحال الزور، فكانت حكمته صادقةً، وفلسفته فطريةً.

ومن هنا استجاب المتنبي إلى الخيال، وامتنع أبو العلاء عليه، وكان المتنبي غنيًّا شحيحًا، وكان أبو العلاء فقيرًا كريمًا، وكان المتنبي شديد الحرية في اللغة، لا يحفل بالقياس، ولا يأبه للقواعد، ولا يعنيه أنْ يتأثر الطريقة القديمة بل يبيح لنفسه أنْ يخترع الأساليب، وأنْ يخالف القواعد إلى النظم، حتى كثر قول النَّاس فيه وطعنهم عليه، وقد سلك أبو العلاء طريق المتنبي في الطور الثاني من حياته، ثم بدا له فعدل عنه، واتخذ طريق الجاهليين والإسلاميين من العرب، غير مفرِّطٍ في حظه من أساليب عصره، فقد اصطنع البديع وهو حضريٌّ مهلهلٌ فكساه ثوبًا من ثياب البادية.

وعلى الجملة، كان شعر أبي العلاء في عصره كالذي يسميه الفرنج الآن «كلاسيك»، وكان شعر المتنبي يوشك أنْ يكون حرًّا لولا أنه التزم طريقة العرب في الوزن والقافية. ولعلَّ الدرس اللغويَّ الذي لزم أبا العلاء بمعرَّة النعمان تسعًا وأربعين سنةً، هو الذي جعله أعرابي الشعر والنثر، وإنْ أبت فلسفته أنْ تُسبِغ على شعره ثوب السذاجة البدوية؛ فالبيت من الشعر يقوله الأعرابي متين اللفظ والأسلوب، ساذج المعنى، قليل التركيب، أما المعري فله من البداوة متانة اللفظ والأسلوب، فأما سذاجة المعنى وقلة تركيبه فليس لأبي العلاء منهما شيءٌ.

ومن المعقول ألا يكون له منهما حظٌّ، فإن الدرس اللغويَّ قادرٌ على إصلاح مَلَكته لا على مسخها، وليس من الممكن أنْ ينتج الدرس المتعمِّقُ في اللغة والفلسفة جميعًا إلا هذا المزاج؛ للفلسفة المعنى والتصور، وللغة اللفظ والأسلوب. والمتنبي وإنْ كثرت في شعره الألفاظ الفلسفية لا يبلغ مبلغ أبي العلاء في كثرة الاصطلاحات العلمية في كل فنٍّ.

وليس شيءٌ من ذلك لأحدهما بعيبٍ، ولكنه يدلُّ على أنَّ أبا العلاء كان أكثر من أبي الطيب تحصيلًا للعلم، واستظهارًا لفنونه، واحتكامًا في ألفاظه واصطلاحاته. وتصرف أبي العلاء باصطلاحات العلم هذا النحو من التصرف، كسب شعره ظرفًا ليس لأبي الطيب.

وكلا الشاعرين عفيف اللفظ لا يعرض للفحش ولا للخناء، إلا أنَّ للمتنبي كثيرًا من الغناء الجميل، وشيئًا من الهجاء المقذع، أما أبو العلاء فلم يكن له من هذا الفن شيءٌ. وأبو الطيب فخورٌ محسنٌ للفخر، وأبو العلاء دون منزلته في هذا الفن أيضًا،

وأبو الطيب مدَّاحٌ مُجِيدٌ، وأبو العلاء حين كره الخيال لم يُحسن هذا الفن، وكلا الشاعرين يُجِيد الرثاء، إلا أنَّ أبا العلاء على إقلاله في هذا الفن أحذق من المتنبي فيه.

وليس في شعراء العرب كافةً، من يشارك أبا العلاء في خصال امتاز بها، منها أنه أحدث فنًّا في الشعر، لم يعرفه النَّاس من قبل، وهو الشعر الفلسفي الذي وضع فيه كتاب اللزوميات، وربما خُيِّل إلى النَّاس أنَّ الشعر الفلسفي قديمٌ عند العرب، نظم فيه زهيرٌ، وعديُّ بن زيدٍ، وأبو العتاهية وأبو الطيب؛ لأنهم طرقوا فنون الحكمة والزهد، وأنواع العبرة والعظة. ولكن هذا النوع من الشعر غير الذي أنشأه أبو العلاء، إنما أنشأ أبو العلاء فنًّا من الشعر استنزل الفلسفة من منزلتها العلمية المقصورة على الكتب والمدارس، إلى حيث تسلك طريق الشعر إلى قلوب الناس، نريد بالفلسفة أشمل معانيها، سواءٌ كانت فلسفةً إلهيةً أو خلقيةً أو رياضيةً أو طبيعيةً، لا فرق بين هذه الفنون في شعر أبي العلاء، فقد أخذ من كل فنٍّ بنصيبٍ.

فأما الشعراء الذين سبقت إليهم الإشارة، فأقسامٌ ثلاثةٌ: قسمٌ لم يستقِ حكمته إلا من الفطرة وتجارب الحياة الساذجة، ومن هؤلاء زهيرٌ. وقسمٌ يستقي حكمته من الدين، ومن هؤلاء عديُّ بن زيدٍ، فإنه استقى حكمته من الدين المسيحي؛ إذ كان عباديًّا متنصِّرًا، وأبو العتاهية فإنه استقى حكمته من الإسلام والموروث من أدب الفرس. وقسمٌ استقى حكمته من الفلسفة الخلقية، كأبي الطيب؛ فإن فلسفته ليست إلا تلك الكلمات التي كان يقولها الفلاسفة، ويكتبونها بمعرض التحدث عن الأخلاق. أما أبو العلاء فقد عمد بشعره إلى إثبات النظريات الفلسفية، في الطبيعة والرياضة والألوهية والأخلاق، فهو يقول مثلًا في إثبات أنَّ الأبعاد لا تتناهى، وهي مسألة من مسائل العلم الطبيعي:

ولو طار جبريلٌ بقية عمره   من الدهر ما اسطاع الخروجَ من الدهرِ

ويقول في تعريف الزَّمان، وهي من مسائل العلم الطبعي أيضًا:

الساع آنية الحوادث ما حوت   لم يبدُ إلا بعد كشف غطائها
وكأنما هذا الزمان قصيدةٌ   ما اضطر شاعرها إلى إيطائها

ويقول في علم النفس حين أراد أنْ يبيِّن صدور الشهوات عن القلب:

القلب كالماء والأهواء طافيةٌ عليه مثل حباب الماء في الماء

ويقول حين أراد أن يقرر مذهب المعتزلة في وجوب الإذعان لحكم العقل خاصة:

كذب النَّاس لا إمام سوى العقـ ـل مشيرًا في صبحه والمساء
فإذا ما أطعته جلبَ الرحـ ـمة عند المسير والإرساء

ويقول في الرد على أصحاب الديانات، فيما يُثبِتون من تنزيه الله عن الزمان والمكان، وقد سلك في هذه الأبيات طريق المتكلمين في المناظرة:

قُلْتُمْ لنا خالقٌ قديمٌ قلنا صدقتم كذا نقولُ
زعمتموه بلا زمانٍ ولا مكانٍ ألا فقولوا
هذا كلامٌ له خبيءٌ معناه ليست لنا عقول

ويقول في الاستدلال على نفي البعث بمذهب أرسطاليس في قدم العالم:

إنْ صحَّ ما قال ارسطاليس من قِدَمٍ وهبَّ من مات لم يجمعهم الفلك

فهذا النحو من الشعر لم يعرفه العرب قبل أبي العلاء، فإن قال قائلٌ: إنَّ ابن سينا قد نظم قصيدته في النفس، فقال:

هبطت إليك من المحل الأرفع

قلنا: فإن ابن سينا لم يضع ديوانًا شعريًّا، أحاط فيه بفنون الفلسفة، وتلك خاصةٌ لم يشارك أبا العلاء فيها أحدٌ ممن قبله ولا بعده، ليس يعنينا الآن أنْ تكون هذه الخاصة محمودةً أو مرذولةً؛ فقد أخذنا أنفسنا في صدر هذا الكتاب، بأن نقرر الأشياء كما هي، لا نحمدها ولا نذمها؛ إذ ليس الحمدُ والذمُّ من عمل المؤرِّخين، ولا مما يتناوله فنُّ التاريخ.

مرجليوث اجتهد في أنْ يقارن بين أبي العلاء وأبي العتاهية في هذا الشعر الفلسفيِّ، فزعم أنَّ بين الرجلين تشابهًا، وتابعه على ذلك سلمون، ولقد كنَّا نحب أنْ نجتهد في بيان هذا الوهم الذي وقع فيه هذان العالمان، لولا أنَّ دائرة المعارف الإسلامية التي يكتبها المستشرقون سبقت إلى هذا، فجعلت قياس أبي العلاء إلى أبي العتاهية ظلمًا وحيفًا؛ إذ كان أبو العتاهية يستقي من الدين ويتقيَّد به، وكان أبو العلاء يستقي من الفلسفة ولا يتقيَّد بالدين، وهذا الفرق ظاهر الأثر في شعر الرجلين. وخصلةٌ أخرى لم تلتفت إليها دائرة المعارف، وهي أنَّ أبا العتاهية، على كثرة ما استعان بالدين في زهده الذي ملأ به ديوانه، كان فاسقًا مشتهرًا بالمجون، بخلاف أبي العلاء الذي استملى الفلسفة واتهمه النَّاس بالزندقة والإلحاد، فإنه لم يَمِلْ إلى لهوٍ ولم يذهب مذهب مجونٍ.

هذا الفنُّ الشعريُّ الفلسفيُّ الذي أنشأه أبو العلاء، قد وهب اللغة العربية في اللزوميات مزاجًا خاصًّا يألفه أهل الجد، ويميل إليه أصحاب الحزم. مزاجٌ لا يعرف الباطل إليه سبيلًا، ولا يملك الضعف النفسي عليه سلطانًا، ثم هو مع ذلك ممثلٌ لعواطف الشاعر تمثيلًا صحيحًا، فليس ينقصه من مزايا الشعر المعروف إلا الكذب وقلة الغريب.

لأبي العلاء خاصةٌ أخرى؛ وهي أنه أول من أفرد ديوانًا خاصًّا في موضوعٍ من الموضوعات التي ألَّفها الشعراء. وهذا الديوان هو الدرعيات التي لم يتناول فيها إلا وصف الدروع. نعم؛ إنَّ لأبي نواسٍ في الطرد والصيد، وفي الغلمان والخمر شعرًا لو جُمِع منفصلًا لكان ديوانًا خاصًّا، وكذلك غيره من الشعراء، ولكن أبا العلاء هو الذي سبق إلى هذه الفكرة من غير أنْ يسبقه إليها سابقٌ؛ فهذه الخصائص هي التي ميَّزت أبا العلاء من شعراء عصره، بل من شعراء المسلمين كافةً، فلننتقل الآن من شعر أبي العلاء إلى نثره.

نثره

لأبي العلاء النثر الكثير، ولكن ما بقي لنا منه النذر اليسير، فليس لدينا من نثره إلا رسائله، ورسالة الغفران، ورسالة الملائكة. على أنَّ هذا المقدار القليل، بل شيئًا منه، يكفي فيما نريد من درس المَلَكَة الكتابية لأبي العلاء، فإن شخصيته تتمثل في نثره كما تتمثل في شعره، بحيث يكفي القليل منهما لنتبين صفات الرجل ومنزلته فيهما؛ فالزمان — وإنْ أضاع أكثر الآثار العلائية — لم يُضِع شخصه؛ لأن هذا الشخص كان خالدًا

بطبعه، وليس للزمان على الشيء الخالد من سبيلٍ؛ فليس شخص أبي العلاء هو الذي تأثر بضياع آثاره، وإنما الآداب وعلومها هي التي فقدت بضياع هذه الآثار شيئًا عظيمًا.

لم يحفظ لنا التَّاريخ من نثر أبي العلاء في صباه شيئًا، ولعله لم يتكلف النثر في هذا الطور، وإنْ تكلف الشعر. وكما قسمنا شعره إلى أطوار ثلاثة فإنا نقسم نثره إلى طورين: أحدهما كُتِب في شبيبته قبل العزلة، والآخر كُتِب بعدها. وليس لدينا مما كُتِب قبل العزلة شيءٌ قليل، فإن رسالة المنيح، ورسالة الإغريض، اللتين كتبهما إلى الوزير المغربي أبي القاسم، قد كُتِبتا في هذا الطور؛ إذ فيهما ذكر أبي الوزير والدعاء له — وهو الذي قتله الحاكم قبل سنة أربعمائةٍ كما قدمنا — ولدينا رسائله التي كتبها ببغداد إلى خاله أبي طاهر في شأن كتب السيرافي، ورسالته إلى أهل المعرَّة قبل أن يصل إليها. فأما ما كُتِب بعد العزلة فكثيرٌ أيضًا، وحسبك برسالة الغفران ورسالته التي كتبها إلى خاله أبي القاسم في رثاء أمه، والتي كتبها إليه يعزيه عن أخيه الذي مات بدمشق، والتي أجاب بها أبا الحسين أحمد بن عثمان النكتي البصري وغيرها … ونحن واصفون نثره في هذين الطورين، ثم باحثون عن خصائصه العامة، وعن الفنون التي تناولها في النثر، كما بحثنا عن ذلك في الشعر.

نثره في طور الشباب

إذا كان شعر أبي العلاء في طور الشباب كثير التكلف، قليل المتانة؛ فإن نثره كذلك في هذا الطور، وإنما كثر في كلامه التكلف حين حرص على إظهار التفوق، والظفر بالإجادة، فكأنه يملي عن ميله إلى النبوغ.

لذلك لم تخلُ رسائله من السجع، بل قد تقرأ الرسالة كلها فلا تظفر بجملتين غير مسجوعتين، وكذلك لم تخلُ رسائله من الغريب، بل لا تكاد تمرُّ فيها بجملةٍ خلت من لفظٍ غريب، وحظ المبالغة في نثر هذا الطور كحظها في شعره. وكما أنَّ أوائل سقط الزند قد عبث بها التكلف، فحال بينها وبين تمثيل عواطف الشاعر، فقد عبث التكلف برسائله أيضًا، حتى ما تستطيع أنْ تدرس أخلاقه وميوله الفطرية، فيما كتب إلى أبي القاسم المغربي، وإنما هي ألفاظٌ مرصوفة، وكلماتٌ قد قُرِنَ بعضها إلى بعض، يزينها السجع، وتختلف متانةً وضعفًا من حينٍ إلى حين، وتظهر فيها المبالغة التي لا تأتلفها العادة، ولا يطمئن إليها العقل. انظر إلى قوله في رسالة المنيح:

إنْ كان للآداب — أطال الله بقاء سيدنا — نسيم تضوَّع، وللذكاء نار تشرق وتلمع، فقد فغمنا على بُعْد الدار أَرَج أدبه، ومحا الليل عنا ذكاؤه بتلهبه، وحوَّل الأسماع شفوفًا غير ذاهبةٍ، وأطلع في سُوَيداوات القلوب كواكب ليست بغاربة؛ وذلك أنَّا معشر أهل هذه البلدة، وُهِب لنا شرفٌ عظيم، وأُلقِي إلينا كتابٌ كريم، صدر عن حضرة السيد الحبر، ومالك أعنة النظم والنثر، قراءته نسكٌ، وختامه بل سائره مسكٌ، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون.

فهل ترى في هذا الكلام لفظًا قيمًا، أو أسلوبًا عذبًا، أو صناعة جيدة؟! وهل تجد إلا كلفًا بالسجع ممقوتًا، وحرصًا على المبالغة مرذولًا، وتكلفًا هو أشبه بتعمل الأطفال؟! وإلا فما قوله: «وللذكاء نارٌ تشرق وتلمع؟!» أليس لفظ «تلمع» هذا قد أُكرِه على مكانه ليؤدي حق السجع؟! ثم انظر إلى قوله: «فقد فغمنا على بعد الدار أرج أدبه، ومحا الليل عنا ذكاؤه بتلهبه.» فإن الفطرة تقتضي أنْ يقول: «تلهب ذكائه.» ولكن حب السجع اضطره إلى أنْ يعدل عن الفطرة إلى التكلف، وكذلك قوله: «ذلك أنَّا معشرَ أهل هذه البلدة، وُهِب لنا شرف عظيم، وأُلقِي إلينا كتاب كريم.» ليس إلا من بارد اللفظ، وفاتر السجع، وإنْ عزَّ علينا أنْ ننال كلام أبي العلاء بهذه المقالة، إلا أنا لا نغض منه، وإنما نَصِف حاله. وليس قوله: «السيد الحبر، ومالك أعنة النظم والنثر.» بأقل بردًا وفتورًا من سابقه.

ولئن كان قد أساء في طالعة هذه الرسالة، فقد أحسن بعض الإحسان في طالعة رسالة الإغريض؛ إذ قال: «السلام عليك أيتها الحكمة المغربية، والألفاظ العربية، أيُّ هواء رقاك، وأي غيثٍ سقاك؟! بَرْقُه كالإحريض، ووَدْقُه مثل الإغريض، حللت الربوة، وجللت عن الهبوة، أقول لك ما قال أخو بني نُمَير لفتاة بني عُمَير:

زكا لك صالحٌ وخلاك ذمٌّ وصبَّحك الأيامن والسعود»

أحسن بعض الإحسان حين تمثل الحكمة في شخص أبي القاسم، فخاطبها هذا الخطاب الرقيق، وإنْ كان السجع والتكلف لم يفارقاه.

في هذا الطور، نمَّت رسائل أبي العلاء بشيءٍ لا نعرفه في سيرته، وهو الاجتهاد في التبرؤ مما يخالف رأي الجماعة، فقد تبرَّأ في رسالة المنيح من مقالة الطبعيين في السحاب مرة، ومن المنجِّمين والفلاسفة مرةً أخرى، وليس يدلُّ ذلك إلا على أنَّ حريته العقلية لم تكن قد نضجت بعد.

نعم؛ إنه كان يرى التقيَّة كما سنثبت ذلك في المقالة الخامسة، ولكن تقيته كانت سلبيةً؛ أي إنه كان يُكنِّي عن آرائه ولا يَرُدُّ عليها.

أبو العلاء ذمَّ السجع في رسالة المنيح إذا جاء متكلفًا، والعجب أنه نسي مكانه من هذا التكلف، وليس يدلُّ ذلك إلا على أن مَلَكته في النقد، لم تكن قد نضجت أيضًا.

تكثر الاصطلاحات العلمية في نثر هذا الطور، ولا سيما اصطلاحات العلوم اللغوية، فانظر إلى قوله في رسالة الإغريض:

> فحرس الله سيدنا حتى تُدغَم الفاء تلك حراسة بغير انتهاء، وذلك أنَّ هذين ضدان، وعلى التضاد متباعدان، رخو وشديد، وهاوٍ وذو تصعيدٍ، وهما في الجهر والهمس، بمنزلة غدٍ وأمس، وجعل الله رتبته التي كالفاعل والمبتدأ، نظير الفعل في أنها لا تُخفَض أبدًا.

فانظر إليه، استعار من التجويد والنحو والصرف، على أنه يمضي في ذلك حتى يستعير من العروض والقافية، وكأنه حين فقد الإحاطة بما في الأرض والسماء، من مناظر الجمال التي يستمد منها الشعراء والكتاب تشبيههم، ويؤلفون منها خيالهم عمد إلى ما وعى صدره من علوم اللغة، فاتخذ منها لتشبيهه مادةً، ولخياله مجالًا، أتى من ذلك بالشيء الطريف، فصدق حين قال عن نفسه في سقط الزند:

وقد تعوَّضتُ من كلٍّ بمشبهه　　　فما وجدت لأيام الصِّبا عوضا

على أنَّ رسالته إلى المعرَّةِ، تدل على انتقالٍ غريبٍ في ملكته الكتابية؛ فإنها كانت في آخر طور الشباب، وأول طور العزلة الذي تغيرت فيه حياة الكاتب تغيرًا ظاهرًا.

نثره في طور العزلة

يبهرك من رسالته إلى أهل المعرَّةِ حين تقرؤها ما ترى فيها من تمثيل شخص الكاتب وعواطفه، حتى يُخيَّل إليك أنك إنما تسمع ألفاظها من كاتبها، وترى شخصه بين سطورها، وكأنها صورةٌ شمسيةٌ تمثل هذا القلب الذي ملكه الحزن على فقد الأحياء، وفراق الأخلاء، وإصفار اليد من المال، وقيام العقبات بينه وبين دور العلم، وانصرافه عن لذات الحياة، وتجلده على آلامها. كل ذلك تشفُّ عنه هذه الرسالة ولو أنَّ ألفاظها خشنةٌ نابية.

مصدر هذا أنَّ الألفاظ ليست هي التي تناجيك، وإنما تناجيك من الكاتب نفسٌ قد طرحت التصنع، وخلعت ثوب الرياء، وبدت لك كما هي، غير متكلفة إظهار فضيلةٍ، ولا محتالة في إخفاء نقيصةٍ. فهذا هو أظهر الفروق بين نثر أبي العلاء في طَوْرَيْهِ، تجده في كل ما كتب بعد رجوعه من بغداد. وقد بيَّنا في المقالة الثانية مقدار ما يمثله رثاؤه لأمه من ذلك، ولقد كان يحرص أبو العلاء أشد الحرص، على أنْ يخفي نفسه على القارئ في بعض رسائله، ولكن شخصه كان يأبى إلا الظهور، كان يلقي بينه وبين القارئ أستارًا صفيقةً من غريب اللفظ، وحُجُبًا كثيفةً من ثقيل السجع، ويقيم حوله أسوارًا منيعة من المباحث اللغوية والصور الدينية، ولكن عواطفه الحادة، تأبى إلا أنْ تخترق هذه الموانع كافةً، لتصل إلى قلب القارئ فتترك فيه ندوبًا، لدغات الجمر أخف منها وقعًا، وأهون منها احتمالًا.

ذلك حاله في رسالة الغفران، فكم اتخذ حوله من الشعراء الجاهليين جنودًا يذودون عنه، ويناضلون من دونه، وكم أسبغ على نفسه من علوم اللغة وآدابها دروعًا تعصمه من وصمة الإلحاد، وكم ضحَّى من زنادقة العباسيين بضحايا ليُعلِن أنه مسلم، ولكن هذا الكيد كله لم يزد النَّاس إلا علمًا به، واتهامًا له، حتى قال الذهبي: «إنه صاحب الزندقة المأثورة.» واستدل على ذلك برسالة الغفران.

أبو العلاء هو أظهر الكُتَّاب المسلمين شخصيةً، وأوضحهم عاطفةً في نثره؛ ذلك لأنه لم يستطع أنْ يكون منافقًا، ولم يُوفَّق إلى تكلف الحيلة في إخفاء نفسه، وإنْ وُفِّق التوفيق كله في تكلف السجع والغريب.

لقد حكَّم قانونه الفلسفي الصارم في نثره، كما حكَّمه في شعره وحياته، فالتزم في الكتابة ما لا يلزم من إيثار الغريب، وتصريف اصطلاحات العلم في التعبير عن العواطف، والدلالة على الميول، فهو يؤدي كثيرًا من الأغراض بتلك الضروب العروضية، التي ما أراد الخليل بها إلا أنْ تدل على مجرد الأوزان والتفاعيل.

من أظهر خصال أبي العلاء في نثر هذا الطور، حرصه على الاستقصاء التام، بحيث إذا عرض لمسألةٍ لغويةٍ أو نحويةٍ في طريقه لم يستطع أنْ ينصرف عنها حتى يستقصيها، ولقد اشتدَّ ضيق أهل الجنة وأهل النار من الشعراء والرواة به؛ لكثرة ما ألح عليهم في النقد والمناظرة، حتى نفد صبر إبليس الذي لا ينفد صبره، فأغرى الزبانية أنْ يقذفوه في النار، وحتى أوقع فنونًا من الملاحاة بين أهل الجنة الذين لا يعرف الخلاف إليهم سبيلًا.

هذا الاستقصاء يرضي العالم المحقق، ولكنه يُسئِم القارئ المتعجِّل؛ لذلك كان الملل إلى نفس القارئ في نثر أبي العلاء سريعًا، إلا أنك إذا درست الرجل، وفهمت روحه وعواطفه، أصبح كلفك بعشرته في نثره وشعره، ألزم لك من ظلك، وهذه من أخص الصفات التي امتاز بها أبو العلاء.

أما المبالغة فقد قلَّت، ولكنها لم تَنْمَحِ، على أنَّ أبا العلاء قد اتخذ لهذه المبالغة دواءً حسنًا، فما تجد مبالغةً في نثره إلا وقد أحاطها من الألفاظ بما يكف من غلوائها فتراه يستعمل كاد مَرَّة ولو مرة أخرى.

قلنا: إنَّ الغريب والسجع يلزمان أبا العلاء في كتابته، ولكن من الحق علينا أنْ نقسم نثر أبي العلاء قسمين: أحدهما ما يذهب فيه مذهب الإنشاء والتنميق، وهذا لا بد فيه من السجع والغريب، والآخر ما يذهب فيه مذهب القصص التاريخي أو العلمي، وهذا يقل فيه السجع والغريب، حتى لا تكاد تعثر بهما؛ لذلك انقسمت رسالة الغفران قسمين، فأما ما كان من وصف الجنة أو نعيمها، أو النار وجحيمها فالسجع فيه لازمٌ، والغريب فيه موفورٌ، وأما ما وصف به الزنادقة فسهلٌ مرسلٌ يسيغه السمع ولا ينبو عنه الطبع. وكذلك انقسمت رسالته التي عزى بها خاله أبا القاسم عن أخيه هذين القسمين، فأما ما اشتمل على مصارع الأنبياء والملوك وأعلام الناس، فسائغ اللفظ وإن التزم فيه السجع، وأما ما وُصِفت به مصارع الحيوان فلن تصل إلى فهمه إلا بعد العناء الشديد.

فنونه النثرية

طرق أبو العلاء بنثره المدح والعزاء والوصف، ولم يطرق الفخر ولا الهجاء ولا غيرهما من الفنون التي يطرقها الكتاب؛ فأما المدح فقد كتب فيه رسالة المنيح ورسالة الإغريض، وعرض له في غير هاتين الرسالتين.

والمجاملة في مدح أبي العلاء النثري ظاهرةٌ، وكثيرًا ما اتقاها بالمحاولات اللفظية والاستطراد اللغوي، وأما العزاء فقد كتب فيه رسالتين نابهتين، رثى بإحداهما أمَّه، وقد قدَّمنا وصفها، ورثى بالأخرى خاله، ولكنها لا تدل على شيءٍ من الحزن والأسف، وإنما هي تسليةٌ وتعزية وقد سلك فيها الكاتب طريقتين: إحداهما طريق القصص فألمَّ بمصارع الأنبياء من العرب وبني إسرائيل، وبعواقب الملوك من سبأ وحمير، ومن المناذرة والغسانية والأكاسرة، وبمهالك الأعلام من فرسان العرب وأجوادها، ثم ذهب مذهب أبي ذؤيب الهذلي في عينيَّته من وصف مصارع الحيوان، فتتبع الآساد والفيلة إلى الذرات

والنمال، ولم يدع من الحيوان الذي أَلِفه النَّاسُ في الأرض والسماء وحشيًّا ولا إنسيًّا إلا ذكر مصرعه مع التفصيل الشديد. وأما الوصف فلم تخلُ منه رسالةٌ من رسائل أبي العلاء، وشأنه في الوصف النثري كشأنه في الوصف الشعري؛ أي إنه يستمد معانيه مما يحفظ أكثر من استمدادها مما يحس. وليس وصفه لمصارع الحيوان إلا خلاصة ما قال الشعراء الجاهليون والإسلاميون فيها، لقد لخَّص في رثائه لخاله عينيَّةَ أبي ذؤيب، ومعلقة لبيد، وأكثر شعر الشمَّاخ بن ضرار.

النقد

لأبي العلاء في النقد مَلَكَةٌ قويةٌ، كونتها له دراسته للحياة وأخلاق الناس، وتعمقه في الدرس العلمي. وهذا النقد ينقسم قسمين: أحدهما النقد العلمي والأدبي، وتمثله رسالةٌ بعث بها إلى أبي الحسن أحمد بن عثمان النكتي البصري، ينقد فيها شيئًا من شعره فيمزج النقد بالسخرية مزجًا ظريفًا ولكنه لذاع، والآخر نقد العادات والأخلاق ومألوف الناس، وتمثله رسالة الغفران، فقد نقد فيها كثيرًا من مألوف الناس، ولكنه سلك إلى هذا النقد طريق السخرية، فكان على خصومه شديد الوقع، وخاز اللذع، لا يفوقه في ذلك إلا بديع الزمان الهمذاني في رسائله، وإنما سبق البديع إلى هذا الفن؛ لأنه ترك الاحتشام والوقار، ولم يأنف من ألفاظٍ يستحي أبو العلاء أنْ يفكر فيها.

السخرية

من قرأ رسالة الغفران، وأراد أنْ يفقه معناها حقَّ الفقه، احتاج إلى دقة ملاحظةٍ، وحذق فطنةٍ، وبُعْد نظرٍ، ونور بصيرةٍ، وإلى أنْ يدرس روح الكاتب فيحسن درسه، ويعرف أغراضه، فإذا لم يُوفَّق إلى ذلك مرت به رسالة الغفران وهو يظنها من أقوم كتب الدين.

ذلك أنَّ أبا العلاء يسلك في هذه الرسالة إلى النقد مسلكًا خفيًّا، تكاد لا تبلغه الظنون، ولولا أنَّ مؤرخيه قد كانوا يسيئون الظن به، لما اهتدوا إلى ما في رسالة الغفران من النقد. على أنهم لم يفهموا منه إلا الظاهر الذي يُلمَس، والصريح الذي لا يُشَك فيه؛ كالأشعار الإباحية التي رواها عن بعض الزنادقة، فأما نقده الخاص فقلَّما فطنوا له، ولسنا نشك في أنَّ عليًّا أبا منصور بن القارح الذي كُتِبت إليه هذه الرسالة، قد كان شديد الزندقة أو شديد الغفلة؛ فإن أبا العلاء لا يكتب بهذه الرسالة إلا وهو واثق منه بإحدى

الخصلتين، وتدلنا رسالة الغفران على أنَّ هذا الرجل كان معاقرًا للخمر، متهالكًا عليها، حتى ألح عليه أبو العلاء في أنْ يتوب، ولسنا الآن في معرض الكلام على رسالة الغفران من حيث ما بينها وبين دين أبي العلاء من صلة، وإنما نريد أنْ نبحث عنها من وجهين: أحدهما السخرية التي تشتمل عليها، والآخر الخيال الذي عمل في تأليفها.

فأما السخرية فحسبك أنْ تسمع خلاصة القصص الطويل، الذي ساقه أبو العلاء لدخول علي بن القارح في الجنة، قام هذا الرجل من قبره يوم البعث فلبث في الموقف أمدًا طويلًا، حتى أعياه الحرُّ والظمأ، وهو واثقٌ بدخول الجنة؛ لأن معه صكَّ التوبة، فلم يفهم معنى هذا الانتظار، ففكر في أنْ يخدع سدنة الجنة بما كان يخدع به النَّاس في الدنيا من الشِّعر، فأنشأ القصائد الطوال في مدح رضوان، وأنشده إياها فلم يفهم منها شيئًا؛ لأنه لا يتكلم العربية، فلما عَيَّ علي بن قارح بأمره، سأله: ما بالك لم تحفل بقصائدي وقد كان يحفل بها ملوك الدنيا؟! ثم كانت بينهما محاورةٌ آيست علي بن قارح من رضوان، فانتقل إلى سادنٍ آخر يُقال له زفر وأعاد معه القصة نفسها، ولكن هذا الخازن نبهه إلى أنْ يتشفع بالنبيِّ في أمره، فاجتهد حتى وصل إلى حمزة، فتوسل به إلى علي، وإنه لفي طريقه إلى علي وقد كلفه أنْ يُظهِر كتاب توبته، وإنه لفي ذلك وإذا شيخه أبو علي الفارسي، قد ضاق ذرعه بطائفةٍ من شعراء البادية، يخاصمونه فيما تأوَّل من كلامهم، فنسيَ التوبة وأَمْرَ الشفاعة، وذهب إلى أستاذه فذاد عنه أولئك الأعراب، ثم رجع إلى علي وقد فَقَدَ كتاب التوبة، ولكن عليًّا قد هوَّن عليه الأمر، وطلب منه شاهدًا على التوبة، فاستشهد بقاضٍ من قضاة حلب وقَبِل على شهادته، ولكن سقاه من الحوض، وأيأسه من دخول الجنة قبل الحساب فلم يرَ إلا الحيلة، فذهب إلى شبابٍ من بني هاشمٍ، فقال: لقد أَلَّفْتُ في الدنيا كتبًا كثيرة، كنت أبدؤها وأختمها بالصلاة على النبيِّ وعترته، فحقت لي بذلكم عليكم حرمة، ولي إليكم حاجة، قالوا: وما هي؟ قال: إذا خرجت أمكم الزهراء من الجنة لزيارة أبيها، فتوسلوا بها إليه في أنْ يأذن بدخولي الجنة، فقبلوا منه، ثم نادى منادٍ: يا أهل الموقف، غضوا أبصاركم حتى تمر الزهراء. ومرت فاطمة فسلمت على أبنائها، ورغبوا إليها في أمر صاحبهم، فقبلت، وأشارت إليه أنْ يتبعها، فتعلَّق بركاب إبراهيم ابن النبيِّ، ولم تكن خيلهم تمشي على الأرض لكثرة الزحام، إنما كانت تطير في الهواء.

وصلوا إلى النبي وشفع فيه، وعاد مع فاطمة وإخوتها ليدخل الجنة، فلما بلغ الصراط لم يستطع أنْ يتقدَّم عليه قيد أصبع، فبعثت إليه الزهراء جاريةً تعينه، فأخذت الجارية كلما أسندته من ناحيةٍ مال من الأخرى، حتى أعياه ذلك وأعياها، فقال لها: يا هذه، إنْ أردت سلامتي فاستعملي معي قول القائل في الدار العاجلة:

ستِّ إنْ أعياك أمري   فاحمليني زقفونه

فقالت: وما زقفونه ...؟ قال: أنْ يطرح الإنسان يديه على كتفي الآخر، ويمسك بيديه، ويحمله وبطنه إلى ظهره، أما سمعت قول الجحجلول من أهل كفر طاب:

صلحت حالتي إلى الخلف حتى   صرتُ أمشي إلى الورا زقفونه

فقالت: ما سمعت بزقفونه، ولا الجحجلول، ولا كفر طاب إلا الساعة. فتحمله وتجوز كالبرق الخاطف، فلما جاز قالت الزهراء عليها السلام: قد وهبنا لك هذه الجارية، فخذها كي تخدمك في الجنان. فلما صار إلى باب الجنة قال له رضوان: هل معك من جواز؟ فقال: لا، فقال: لا سبيل للدخول إلا به. فعيَّ بالأمر وعلى باب الجنة من داخل شجرة صفصافٍ، فقال: أعطني ورقةً من هذه الصفصافة، حتى أرجع إلى الموقف فآخذ عليها جوازًا، فقال: لا أخرج شيئًا من الجنة إلا بإذنٍ من العلي الأعلى — تقدس وتبارك. فلما ضجر بالنازلة قال: إنا لله وإنا إليه راجعون، لو أنَّ للأمير أبي المرجى خازنًا مثلك، ما وصلتُ أنا ولا غيري إلى درهم من خزانته. والتفت إبراهيم — صلى الله عليه — فرآه وقد تخلَّف عنه، فرجع إليه فجذبه جذبةً حصله بها في الجنة.

فهذه الصور التي تمثلها هذه القصة الصغيرة، تبين مقدار ما تشتمل عليه رسالة الغفران من السخرية الخفية، وأمثالها كثير.

الخيال

لم يخترع أبو العلاء في هذه الرسالة شيئًا كثيرًا، وإنما وردت أقاصيص الوعاظ بأكثر ما فيها، فإذا كان في الرسالة شيء، فهو التنسيق والسخرية، على أنه قد أخطأ مواضع من الخيال كان حقه ألا يخطئها، فإن ابن القارح في أحد مجالسه، جعل كلما تمنى لقاء رجلٍ من أهل الجنة، نظر فإذا هو بين يديه، فلم يكن فرق بين سكان الجنة وبين أثاثها

وفاكهتها في ذلك، وكذلك أوقع الخلاف والمهاترة بين أهل الجنة، حتى كادت تقع الملاكمة بين ابن قارح وبين رؤبة، لولا أنْ توسط العجاج.

مهارته اللغوية

ولقد مر ابن القارح بمدائن الجن في الفردوس، فزارهم وسمع من أشعارهم، فإذا أشعارٌ بلغت من غرابة اللفظ والأسلوب، مبلغًا يُخيَّل إلى سامعها أنه كلام الجنة حقًّا، وما نشك في أنَّ أبا العلاء هو الذي انتحل هذه الأشعار، أما معانيها فلا تتجاوز ما رُوِي في الأخبار الدينية من أحوال الجن. والقول المفصل في رسالة الغفران يحتاج إلى كتابٍ خاص، نرجو أنْ نُوفَّق إليه، وحسبنا أنْ نقرر الآن أنَّ هذه الرسالة هي أول قصةٍ خياليةٍ عند العرب، والفرنج يشبهونها بكتاب «دانتي» الطلياني الذي سماه La Comedie dévine وكتاب «ملتن» الإنجليزي الذي سمَّاه «الجنة الضائعة»، وعندنا أنَّ لقصة المعراج صلةً بهذه الأقاصيص.

خصائصه النثرية

يختص نثر أبو العلاء بما اختص به شعره من الغموض وكثرة الغريب، لا يتصل بنثر عصره إلا بصلةٍ واحدةٍ، هي السجع الملتزم. وللأمثال في نثر أبي العلاء حظٌّ عظيم، حتى إنك لتجزم بأن أبا العلاء أكثر الكتاب للأمثال استعمالًا.

تتصف آداب أبي العلاء عامةً بوصفين لازمين: أحدهما العفة المطلقة؛ فإنك لا تجد في شعره ولا نثره كلمةً من تلك الكلمات القبيحة التي شاعت في عصره وحفظتها يتيمة الدهر. وتعليل ذلك لا يحتاج إلى إطالة القول.

الثاني: تأثير علم النجوم العربي فيها تأثيرًا ظاهرًا، يمثله كتاب اللزوميات، وهذه التشبيهات الكثيرة، والأقاصيص المنتشرة في سقط الزند والرسائل. وإذ قد فرغنا من درس الآداب العلائية فلننتقل إلى علم أبي العلاء.

المقالة الرابعة

علم أبي العلاء

تمثل لنا المقالة الثانية درس أبي العلاء للعلم في جميع أطوار حياته، فنرى أنه لم يجلس مجلس التلميذ من أستاذٍ إلا في طور الصبا، وأنه لما شَبَّ أخذ في قراءة الكتب، وزيارة المكاتب بأنطاكية، فلما بلغ السادسة والثلاثين رحل إلى بغداد فزار مكاتبها، وجالس علماءها وأدباءها، ومن كان فيها من الفقهاء والفلاسفة، مجالسة النِّد للند، لا مجالسة التلميذ للأستاذ، ثم رجع إلى المعرَّةِ فاشتغل بالتعليم والتأليف نيفًا وأربعين سنة. فهذه الخلاصة تنتج لنا أمرين: أحدهما أنَّ العلم هو الذي ملك حياة أبي العلاء، واستأثر بها في أطوارها الثلاثة، والآخر أنه اعتمد على نفسه في تحصيل علمه، أكثر مما اعتمد على الأساتذة والشيوخ، ويؤيد هذا أنا لا نعرف له من الأساتذة إلا أباه، ومحمد بن سعدٍ في اللغة، ويحيى بن مسعر في الحديث، وأنه لا يحدث إذا كتب، ولا يروي عن غيره من الأساتذة الذين يمكن أنْ يكون قد سمع عنهم، وإنما يكتب كتابة رجلٍ قد وثق بنفسه، وربما نقل عن الكتب — كما ترى في رسالة الغفران. وتمثل لنا المقالة الثالثة تأثير هذا الدرس الطويل في آداب أبي العلاء، ومع أنَّ هذا التأثير ظاهرٌ في مظاهر مختلفةٍ، فليس يعنينا من هذه المظاهر إلا اثنان؛ الأول: كثرة الاصطلاحات العلمية في شعره ونثره، والثاني: اصطباغ أسلوبه الأدبي بالصبغة العلمية، حتى احتاج إلى أنْ يفسر بعض ما وقع في شعره من الألفاظ على طريقة المؤلفين، كما بيَّنا ذلك عند الكلام على اللزوميات؛ فهذان المظهران يدلاننا دلالةً واضحةً، على أنَّ القوة العلمية كانت شديدةً في نفس أبي العلاء.

فنونه التي أتقنها

غير أنَّ هذا الإجمال لا يكفي في تصوير قوته العلمية، فلا بد لنا من أنْ ننص على ما درس من الفنون، مستعينين على ذلك بما ترك من الآثار الأدبية، ومن أسماء الكتب التي ألَّفها، وإنْ كان المؤرخون لم يحفلوا بهذا الموضوع ولم يلتفتوا إليه.

العلوم اللغوية هي أظهر الفنون التي درسها أبو العلاء، فهي التي أمدت شعره ونثره بالغريب، واصطلاحات العلم، وهي التي أنفق أيام عزلته في درسها للناس، وهي التي تخرج عليه فيها التلاميذ النابغون، وألَّف فيها الكتب الضخمة. وقد كان ظاهر النبوغ في النحو، فألف فيه أكثر من ستة كتب، وامتلأت باصطلاحاته اللزوميات، وسقط الزند، والرسائل، ورسالة الغفران. وكذلك في العروض فقد ألَّف فيه كتبًا، أخصها جامع الأوزان الذي فصَّل فيه ضروب الشعر وقوافيه، ومثَّل لها بأشعارٍ نظمها ولم يروِها عن غيره، وتبلغ هذه الأشعار تسعة آلاف بيت كما حدثنا في ثبت كتبه، ومقدمته التي بدأ بها اللزوميات، واستطراداته التي ملأ بها كتبه الأدبية، تمثل لنا مقدرته في العروض أحسن تمثيلٍ. فإذا قرأت رسالة الغفران، عرفت مقدار حذقه في استظهار الغريب وتحقيقه، وحفظ ما كان بين العلماء من الاختلاف في ألفاظ وردت في الشعر القديم، وأنواع من الإعراب والتصريف روى عليها هذا الشعر.

ولقد استطرد في رسالة الغفران إلى بيتين قالهما النمر بن تَوْلَب، وهما:

أَلمَّ بصحبتي وهم هجوعٌ	خيالٌ طارقٌ من أم حصن
لها ما تشتهي عسلًا مُصَفًّى	إذا شاءت وحواري بسَمْنِ

فاستطرد منهما إلى قصةٍ كانت بين خلفٍ الأحمر وأصحابه، ملخصها أنَّ خلفًا قال لأصحابه: لو أنه وضع أمَّ حفص موضع أمِّ حصن ما كنتم تقولون في البيت الثاني؟ فسكتوا، قال خلف: «وحواري بِلَمْص.» واللمص: الفالوذج. قال أبو العلاء: ويُفرَّع على هذه الحكاية، فيقال: لو كان مكان أم حفص أم جزء وآخره همزة ما كان يقول في القافية؟ فإنه يحتمل أنْ يقول: وحواري بكشء. من قولهم: كشأت اللحم إذا شويته حتى ييبس. ويقال: كشأ الشواء إذا أكله. أو يقول: بوزء. من قولهم: وزأت اللحم إذا شويته. ولو قال حواري بنسء لجاز. وأحسن ما يُتأوَّل فيه أنْ يكون من نسأ الله في

أجله؛ أي لها خبز مع طول حياة، وهذا أحسن من أنْ يُحمَل على أنَّ النسء اللبن الكثير الماء. وقد قيل: إنَّ النسء الخمر. وفسَّروا بيت عروة بن الورد على الوجهين:

سقوني النسء ثم تكنفوني عداة الله من كذب وزور

ولو حمل حواري بنسء على اللبن أو الخمر لجاز؛ لأنها تأكل الحواري بذلك؛ أي لها الحواري مع الخمر، وقد حدَّثَ مُحدثٌ أنه رأى مَلِك الروم، وهو يغمس خبزًا في خمرٍ ويصيب منه، ولو قيل: حواري بلزء. من قولهم لزأ إذا أكل، لما بَعُد. ولا يمكن أنْ يكون روي هذا البيت ألفًا؛ لأنها لا تكون إلا ساكنةً، وما قبل الروي هاهنا ساكن، فلا يجوز ذلك … ثم مضى أبو العلاء في الاستطراد الممل، حتى أتى على حروف المعجم كافةً. وهنالك عاد إلى ما كان أخذ فيه من موضوع الرسالة.

فهذه القصة تظهرك على حظ أبي العلاء من الغريب وروايته، وقدرته على الفقه به، والتأول فيه، كما أنها تظهرك على مقدار ما كان له من الصبر الشديد على البحث والاستقراء، وليس هذا كله إلا نتيجة تأثره بذلك القانون الفلسفي الذي أخذ نفسه به يوم رجع من بغداد.

أبو العلاء كان — كما قدمنا في المقالة الثالثة — شديد النقد في اللغة والعروض، دقيق الملاحظة، وليس أدل على ذلك من هذه المحاورات المسئمة، التي أجراها بين علي بن القارح وبين الشعراء من أهل الجنة والنار، فمن ذلك ما كان من المحاورة بين علي بن القارح هذا وبين لبيد في الجنة؛ إذ يقول: أخبرني عن قولك:

تـرَّاكُ أمـكـنـةٍ إذا لـم أرضَـهـا أو يرتبط بعض النفوس حِمامها

هل أردت ببعض معنى كل؟ فيقول لبيد: «كلا، إنما أردت نفسي.» وهذا كما تقول للرجل: إذا ذهب مالك أعطاك بعض النَّاس مالًا — وأنت تعني نفسك في الحقيقة. وظاهر الكلام واقعٌ على كل إنسان، وعلى كل فرقةٍ تكون بعضًا للناس، فيقول: «لا فتئ خصمه مفحمًا.» أخبرني عن قولك: «أو يرتبط»، هل مقصدك إذا لم أرضها أو لم يرتبط؟ أو غرضك أترك المنازل أو يرتبط؟ فيكون يرتبط كالمحمول على قولك: «ترَّاكُ أمكنة» فيقول لبيد: «الوجه الأول أردت.» فيقول:

أعظم الله حظه في الثواب

فما مغزاك في قولك:

وصبوح صافية وجذب كرينة بـمـوتـرٍ تـأتـالـه إبـهـامـهـا

فإن النَّاس يروون هذا البيت على وجهين؛ فمنهم من ينشده: تأتاله، يجعله تفتعله من آل الشيء يئوله إذا ساسه، ومنهم من ينشد تأتاله من الإتيان، فيقول لبيد: «كلا الوجهين يحتمله البيت.» فيقول — أرغم الله حاسده: «إنَّ أبا علي الفارسي كان يدَّعي في هذا البيت أنه مثل قولهم: استحى يستحي. على مذهب الخليل وسيبويه؛ لأنهما يريان أنَّ قولهم استحيت، إنما جاء على قولهم استحاي كما أن استقمت على استقام.» وهذا مذهبٌ ظريف؛ لأنه يعتقد أنَّ تأتي مأخوذة من أوى كأنه بُنِي منها افتعل، فقيل: ائتاي، فأُعِلَّت الواو كما تُعَل في قولنا: اعتان من العون، واقتال من القول. ثم قيل: ائتيت فحُذِفت الألف كما يُقال اقتلت، ثم قيل في المستقبل: يأتي بالحذف كما قيل يستحي، فيقول لبيد: معرض لعنٍ لم يَعْنِه، الأمر أيسر مما ظن هذا المتكلف.

فانظر إلى دقة ملاحظته في التصريف والاشتقاق، على أنَّ عامة نثره لا يخلو من مثل هذه الدقة في النحو، والصرف، والاشتقاق، والعروض، والغريب. ومن هنا تتبين مقدار درسه وروايته وحظه من التحقيق العلمي يجمع. ولقد بينا في المقالة الثالثة أنَّ التحليل الدقيق لآداب أبي العلاء يرد كثيرًا منها إلى آداب العرب الجاهليين والإسلاميين؛ فهذا يدلك أيضًا على مقدار ما كان يحفظ من الشعر والنثر، ولا سيما إذا لاحظت قوة ذاكرته وجودة حفظه. وقد أتقن أبو العلاء فن التَّاريخ كما تحدثنا بذلك آدابه، وكما حدثنا هو في اللزوميات في قوله:

ما مرَّ في هذه الدنيا بنو زمنٍ إلا وعندي من أخبارهم طرف

أما العلوم الفلسفية، فاللزوميات ورسالة الغفران يدلاننا على أنه قد أتقنها، وحذق فيها علمًا وعملًا، وإنْ كان لا يضع فيها كتبًا على طريقة المعلمين من الفلاسفة. وقد ذكروا أنه روى شيئًا من السُّنَّة، وقدَّمنا الإشارة إلى ذلك في المقالة الثانية، وتدلُّ عليه رسالة الغفران لما رُوِي فيها من الحديث. ولا شك في أنه قد درس من الفقه مقدارًا غير قليل كما تدل على ذلك الاصطلاحات الفقهية المنتشرة في آدابه، والمحاجاة التي كانت بينه وبين أبي الطيب القاضي الشافعي، حين قدم بغداد — كما قدمنا. ومما لا يحتمل الريب

أنه قد أتقن القرآن وعلومه، كما تشهد بذلك آدابه، وكتابه الذي سماه تضمين الآي، وإنْ لم يصل إلينا، فإنه قد حرص فيه على أنْ يأتي بطائفةٍ من المسجع، يختم كل فصلٍ منها بآية مقتبسةٍ من القرآن.

ثقته بنفسه

لا شك في أنَّ أبا العلاء كان ثقةً حجةً في العلم؛ لجود حفظه وقوة فهمه، وأنه لم يُتَّهَم بكذب، ولم يُطعَن عليه بتدليسٍ. وقد كان الرجل يرى في نفسه هذا الرأي، فيثق بها فيما يُحدِّثُ ويكتب. وقد بيَّنا أنه لم يعتمد في الدرس على المشافهة، فقد أثَّرت هذه الطريقة في سيرته العلمية، فقرأ عليه التبريزي كتاب إصلاح المنطق لابن السكيت، فلما أتمه طالبه بالسند كما جرت بذلك العادة في عصره، فقال له أبو العلاء: إنْ كنت تريد العلم فخذه عني ولا تَعدُني، وإنْ كنت تريد الرواية فاطلبها عند غيري. قال القفطي: فهذا يدلُّ على أنَّ أبا العلاء كان يثق بنفسه، ويعتقد أنه أدرك اللغة، وإنها في عصره لأنضج منها في عصر ابن السكيت.

عنايته بآثاره

أخص ما يُلاحَظ في الحياة العلمية لأبي العلاء، أنه كان شديد الحرص على علمه وأدبه، كثير العناية بآثاره فيهما، يجمعها ويفسرها ويناضل عنها، وقدَّمنا تعليل ذلك في المقالة الثالثة. ونقول الآن: إنك لا تكاد ترى كتابًا ألَّفه أبو العلاء، من غير أنْ يكون قد ألَّف له شرحًا أو تفسيرًا، فقد شرح سقط الزند، وشرح اللزوميات بكتابين، ودافع عنها بثالث، وشرح الفصول والغايات بكتابين أيضًا، وشرح الأيك والغصون، وشرح الرسائل بكتاب سماه خادم الرسائل. فهذا يُمثِّل لك مقدارَ حرصه على آثاره، واحتفاظه بها. ومصدر هذا أمران: أحدهما أنَّ الرجل كان معترفًا بنفسه مكبرًا لها، فلا يرضى أنْ تترك آثارها ناقصةً محتاجةً إلى أنْ يكملها الناس، الآخر أنه كان يخشى التأول وكثرة الكذب عليه، فيعمد إلى كلامه فيجليه ويشرح أغراضه فيه. ولكن هذا الغرض قد فاته فضاع أكثر كتبه، وعاد أمره من الشك والالتباس إلى ما كان يخاف.

كتبه

روى ياقوت والقفطي والصفدي والذهبي، ثبتًا لما ألَّف أبو العلاء من الكتب المنظومة والمنثورة في العلوم والآداب، ولكن النذر اليسير من هذه الكتب هو الذي بقي لنا، فأما أكثرها فقال القفطي والذهبي: إنه باد ولم يخرج من المعرَّة، وإنما أتى عليه تخريب الصليبيين لها، وتحريقهم لما فيها، وقد أحصوا هذه الكتب، فإذا هي خمسة وخمسون كتابًا في أكثر من أربعة آلاف كراسة، تتناول اللغة وفنونها، والأدب وألوانه، والوعظ وأنواعه. وكثيرٌ من هذه الكتب لم يكتبه أبو العلاء إلا حين طلبه منه بعض الناس، ومنعه الحياء من رده، وقد يُسِّر لأبي العلاء رجل يُعرَف بالشيخ أبي الحسن علي بن عبد الله بن أبي هاشم، فكتب عنه ما أملى، من غير أنْ يقتضي على ذلك أجرًا، فشكر له ذلك أبو العلاء في أول الثبت الذي وضعه لكتبه، وألف لابنه كتابين، أحدهما سماه المختصر الفتحي، والآخر سماه عون الجمل، وهو آخر ما أملى من الكتب كما نص على ذلك ياقوت. ولقد نودُّ لو نستطيع أنْ نبحث عن هذه الكتب، ونصفها وصفًا مستقصى، ولكن الدهر قد أبى علينا الظفر بهذه الأمنية، فأضاع أكثر هذه الكتب، ولم يُبقِ منها إلا ما قدمنا وصفه في المقالة الثالثة.

ذوقه في تسمية الكتب

ولئن فاتنا أنْ نَصِف هذه الكتب، فلن يفوتنا أنْ نَصِف ما بقي منها، وهي الأسماء، فلا شك في أنها تدلُّ على مزاجٍ معتدلٍ، وذوقٍ رقيقٍ، فانظر كيف سمى شرحه لديوان أبي تمام «ذكرى حبيب» فأحسن التورية والاختيار. وكذلك سمَّى إصلاحه لديوان البحتري «عبث الوليد»،[1] وقد رأينا هذا الكتاب، فإذا هو إصلاح نسخة بعث إليه بها بعض الرؤساء، وفيه نقد لألفاظٍ جاء بها البحتري. ولأبي العلاء في آخره تأول ظريف في اسم الكتاب، فإنه قال: أما العبث فظاهرٌ، وأما الوليد فيجوز أنْ يُراد به البحتري نفسه لأنه اسمه، ويجوز أنْ يُراد به الناسخ؛ لأنه عبث بالكتاب، وسمَّى شرحه لديوان المتنبي «معجز أحمد» توريةً بالقرآن، وسمى كتابًا آخر «الأيك والغصون»، وقد زعموا أنه في

[1] نشر الكتاب الأستاذ محمد عبد الله المدني سنة ١٩٣٦ في مطبعة الترقي بدمشق.

مائة جزء، وتحدَّث من رأى الجزء الأول بعد المائة منه، ومن رأى بالمكتبة النظامية ببغداد ثلاثة وستين جزءًا من أجزائه. وعلى الجملة، كان أبو العلاء محسنًا في اختيار الأسماء، كما يدل ما بأيدينا من الكتب على أنه كان متقنًا لتأليف المسميات.

المقالة الخامسة

فلسفة أبي العلاء

إذا سمع النَّاس أبا العلاء، لم يفهموا منه إلا رجلًا ملحدًا، فإذا سألتهم عن علة إلحاده، وعما أخرجه من الدين وحشره في الملحدين، رووا لك أبياتًا في اللزوميات، تنطق بإنكار الشرائع، والغَضِّ من الأنبياء. وهذا القدر هو كل ما عرف النَّاس من فلسفة أبي العلاء، ولسنا نرتاب في أن تعصب الفقهاء ورجال الدين على أبي العلاء، هو الذي نشر هذه الأبيات في الناس، وجمع حول صاحبها تلك الشُّبَه الكثيرة، التي جعلته في رأي الأجيال المختلفة من أهل الجحيم، غير أنَّ ما يتصل بالدين من شعر أبي العلاء، ليس شيئًا بالقياس إلى الفلسفة العلائية، التي تناولت أطراف العلم الإنساني، وبحثت عن المظاهر العلمية للإنسان في حياته الخاصة والعامة. ولو أنَّ فلسفة أبي العلاء عُرِفت للناس كما هي ودُرِّست في مدارسهم درسًا مفصلًا، لكان للرجل في آرائهم حالٌ غير هذه الحال.

تعصُّب الفقهاء عليه، وسوء رأي الدينيين فيه، وتلك الحِيَل التي اتخذها ليخفي على النَّاس آراءه، هي التي حالت بين العقول وبين فلسفته، فجعلته مجهولًا للتاريخ، والمؤرخين على السواء.

مجهول من التاريخ والمؤرخين، وإنْ كثر الكتاب عنه قديمًا وحديثًا من العرب والفرنج؛ فإن الذين كتبوا عنه من العرب، لم يحفلوا إلا بذكائه وذاكرته، ولغته، وإلحاده، يروون فيها الأعاجيب، ويتندرون في وصفها بالأفاكيه، من غير أنْ يحفلوا بمادة هذا الذكاء، ومصدر هذا الإلحاد، وكذلك الذين أرَّخوه من الفرنج، لم يستطيعوا

أنْ يفهموا فلسفته؛ لغموض ألفاظه وأساليبه من جهة، ولغموض الكتب والأسفار التي أُلِّفت في الفلسفة الإسلامية عامةً من جهة أخرى، على أنهم قد سبقوا المسلمين إلى شيءٍ من البحث عن فلسفة الرجل، وإنْ لم يصلوا منها إلى ما يشفي الغليل. ولعلنا أول من استطاع أنْ يفصِّل الفلسفة العلائية تفصيلًا يظهر النَّاس على أسرارها ودقائقها، وينزلها من عقولهم منزلة الشيء الواضح المفهوم. لعلنا أول من ظفر بذلك، ونحن نرى هذا الظفر نجحًا عظيمًا، وفوزًا مبينًا، وإنْ كانت لنا أماني نرجو أنْ نظفر بها يومًا ما، وهي رد فلسفته كافةً إلى مصادرها، ونقد هذه الفلسفة نقدًا يميز حقها من باطلها، ويفرق بين الخطأ فيها والصواب.

هل أبو العلاء فيلسوف؟

لفظ الفيلسوف كلفظ الأديب ولفظ العالم، مبهم غامض الحدود، فمن النَّاس من يفهم منه الخارج على الدين، ومنهم من يدلُّ به على من يبتدع الجديد، ومنهم من يطلقه على من يدرس كتب الفلسفة درسًا علميًّا، فإذا قيل إنَّ أبا العلاء فيلسوفٌ، ضاع الرجل بين هذه المعاني المختلفة؛ لذلك لم يكن بدٌّ من أنْ نحدِّد معنى خاصًّا لهذا اللفظ، حين نطلقه على أبي العلاء.

مهما يكن أصل هذا اللفظ في اليونانية، ومهما تكن معانيه عند المسلمين، فإنا نفهم منه رجلًا درس العلوم الطبيعية، والإلهية، والخلقية، درسًا علميًّا متقنًا، وبسط سلطانها على حياته العلمية، وسيرته الخاصة، فلم يكن تناقض بين هذه العلوم وبين أعماله. وكذلك كان الأقدمون من فلاسفة اليونان يفهمون هذا اللفظ، فالرجل الذي أتقن هذه العلوم، ولكن حياته تناقضها، فهو يعرف الفضيلة ويناضل عنها، ولكنه لا يصطنعها في سيرته، ليس بالفيلسوف عندنا الآن، وإنما هو عالم بالفلسفة. والرجل الخيِّر يؤثر الفضيلة ويحرص عليها؛ لأن نفسه قد فُطِرت على ذلك من غير أنْ يكون متقنًا لهذه العلوم، ليس بالفيلسوف عندنا الآن أيضًا، وإنما هو رجلٌ خيرٌ فحسب، فإذا جمع بين هذين الطرفين فأجاد الحكمة علمًا وعملًا؛ أي بحث عن حقائق هذا العالم، وكانت حياته موافقة لنتائج بحثه، فهو الذي نفهمه في هذا الكتاب من لفظ الفيلسوف أو الحكيم.

إذا صح هذا فما قدمنا في المقالة الثانية من سيرة أبي العلاء وأخلاقه، وحياته في منزله وبين الناس، ومن درسه للفلسفة في أنطاكية وطرابلس وبغداد، يدلُّنا على أنه قد كان فيلسوفًا حقًّا، كما سيدلنا على ذلك درسنا للزوميات.

منشأ فلسفته

مع أنَّ الإنسان مفطورٌ على حبِّ البحث، والرغبة في الاستطلاع، فإن الحياة وأطوارها قد تصرفه عن مقتضى هذه الفطرة، وتقنعه بنتائج ما لغيره من البحث، فينفق أيامه مقلدًا في علمه وعمله جميعًا، فإذا رأيت رجلًا نَجَمَ من بيئةٍ اجتماعيةٍ ما، فخالف هذه القاعدة، وشذَّ عن هذا القياس، وأبى إلا أنْ يكون مستقلَّ العلم والعمل، منبعثًا في حياته وآرائه عن نفسه وشخصيته، فاعلم أنَّ مؤثراتٍ خاصةً قد أحاطت به، فمنعت الوراثة والخمود من أنْ يُفسِدا فطرته، ويفنياها فيما ألف الاجتماع الذي يعيش فيه. ولقد رأينا أبا العلاء يخالف عادة قومه، فيسلك في حياته طريقًا خاصًّا، وكذلك في درسه وعلمه، بل هو لم يرضَ أنْ يكون مستسلمًا لمألوف الاجتماع، حتى لم يستطع أنْ يجاريهم في شيءٍ كل النَّاس يُجارَى فيه؛ لاعتزازه بسلطان الوراثة والوجدان والقوة السياسية، وهو الدين، فَلِمَ خالف أبو العلاء قومه، وسلك طريقه الخاصة في الحياة؟ وبعبارةٍ موجزةٍ: لِمَ كان فيلسوفًا؟

من المحقق أنه لم يسلك هذه الطريق مختارًا، وإنما خضع في سلوكها لأسباب قاهرة دفعته إليها، فلم يجد عنها مزحلًا، ولم يُطِق لها ردًّا. هذه الأسباب تبينها لنا المقالة الأولى والثانية، فقد عرفتَ أنه أنفق حياته نهب المصائب والآلام، وأنَّ الحياة العامة في عصره كانت سيئةً رديئةً، من الوجهة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والخلقية والدينية أيضًا، وأنه كان ذكيًّا، صادق الفطنة، قويَّ الحسِّ، دقيق الملاحظة. فإذا اجتمعت تلك الأسباب كلُّها أنتجت من غير شك رجلًا يحب أنْ يدرس الأشياء، ويتعرف عللها ونتائجها، ويتقي شرها ما استطاع، وهذه هي حال أبي العلاء.

شعر أبي العلاء في اللزوميات، يدلنا على أنه إنما تأثر في اندفاعه إلى طريقه الخاصة، بسوء الحياة العامة، فهو يذُمُّ الحياة السياسية، فيقول:

مُلَّ المقام فكم أعاشر أُمَّة … أمرت بغير صلاحها أمراؤها
ظلموا الرعيَّة واستجازوا كيدها … فعدوا مصالحها وهم أجراؤها

ويذُمُّ الحياة الدينية، فيقول:

رويدك قد غررت وأنت حرٌّ بصاحب حيلةٍ يعظُ النساء
يحرِّم فيكم الصهباء صبحًا ويشربها على عمدٍ مساء
يقول لكم غدوت بلا كساءٍ وفي لذَّاتها رهن الكساء
إذا فعل الفتى ما عنه يَنْهى فمن جهتين لا جهةٍ أساء

ويذُمُّ الحياة الخلقية، فيقول:

وما أدَّبَ الأقوام في كل بلدةٍ إلى المَيْن إلا معشرٌ أدباء

ويقول:

أممًا شعرت بأنها لا تَقْتَنِي خيرًا وإنَّ شرارها شعراؤها
أثرث أحاديث الكرام بزعمها فأجاد حبس أكُفِّها إثراؤها

ثم يذم أهل عصره عامة فيقول:

وجوهكُم كلفٌ وأفواهكم عدًا وأكبادكم سود وأعينكم زرق

ثم يعتزل النَّاس ويأمر باعتزالهم، فيقول:

فانفرد ما استطعت فالقائل الصا دق يُضْحي ثقلًا على الجلساء

فأنت ترى أنَّ فلسفة أبي العلاء، لم تكن إلا نتيجة ما أطاف به من أحوال عصره، ومن الواضح أنَّ هذه الأحوال لم تزد على أن زهَّدته في الحياة، وحملته على التفكير والدرس، وأنَّ هذا الدرس وذلك التفكير، هما اللذان أنتجا له كثيرًا من آرائه الخاصة في الفلسفة على اختلاف فنونها.

مصادر فلسفته

للفلسفة العلائية مصادر مختلفةٌ، أهمها الحياة نفسها، فإن أبا العلاء قد درس حياة قومه درسًا مستقصى، انتهى به إلى نقد كثير من الأخلاق والعادات، ومن الأطوار والآداب التي لم ترُقه، كما يدل على ذلك عامة شعره في اللزوميات.

ومنها الفلسفة اليونانية التي قدَّمنا الإشارة إليها غير مرة في المقالة الأولى والثانية، وقد درسها أبو العلاء في أنطاكية واللاذقية، ثم أتقن درسها في بغداد.

ومنها الفلسفة الهندية، وقد أشرنا في المقالة الثانية إلى أنَّ أبا العلاء إنما عرف هذه الفلسفة ببغداد، وأنَّ هذه الفلسفة قد كانت لها حياةٌ خاصةٌ في العراق وبلاد الفرس في أواخر القرن الرابع، وأوائل القرن الخامس، حين فتح الله بلاد الهند على محمود بن سبكتكين المشهور بيمين الدولة، فقد كان هذا الفتح علة انتشار الآراء الهندية المختلفة في بلاد المسلمين، كما كان هذا الفتح علة انتشار الإسلام في بلاد الهند، وقد رأينا أبا الريحان البيروني يؤلف الكتب المتقنة عن الهند، فكتب كتابه المعروف بتاريخ الهند، وكتب كتابه المسمى:

تحقق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة

على أنَّ الفلسفة الهندية، عُرِفت للمسلمين قبل هذا العصر من طريقين مختلفين: أحدهما الاتصال الاقتصادي بين المسلمين وأهل الهند، ولا سيما منذ فُتِحت السند في أيام بني أمية؛ فإن تقارض المنافع الاقتصادية بين شعبين ينقل إلى كل منهما آراء صاحبه على يد التجار، وأصحاب الأسفار.

الثاني: الكتب الهندية التي تُرجِمت للمسلمين أيام المنصور في الأخلاق؛ ككتاب كليلة ودمنة، وفي النجوم؛ ككتاب السند هند، وفي الأساطير، كبعض القصص المحفوظة في كتاب ألف ليلةٍ وليلةٍ. وقد ظهرت آثار العلوم الهندية عند المسلمين فيما كتب الجاحظ والمسعودي وغيرهما، وأخص ما اشتهر به أهل الهند في فلسفتهم الزهد، واطراح الحياة المادية ليتصلوا بالإله — كما قدمنا في المقالة الأولى — وهم معروفون برحمة الحيوان وتقديسه وبإحراق الميت بعد موته، وسترى أنَّ هذه الفلسفة الهندية لم تؤثر في الفلسفة النظرية لأبي العلاء فحسب، بل كانت أشد الأشياء تأثيرًا في حياته العملية أيضًا.

ومنها الفلسفة الفارسية وقد عُرِفت هذه الفلسفة للمسلمين منذ بدأ اختلاط العرب بالفرس يشتدُّ في أيام بني أمية، وظهرت الكتب الفارسية مترجمةً أيام العباسيين بفضل ابن المقفع وبني نوبخت، وإنما أخذ العرب عن الفرس الأخلاق، والسياسة، والنجوم، والأقاصيص. وأبو العلاء قد قرأ الفلسفة الفارسية في الكتب، وعاشر الفرس، وخالطهم أشدَّ المخالطة حين رحل إلى بغداد، حتى دخلت ألفاظ فارسيةٌ في شعره، فقال في اللزوميات:

إذا قيل لك اخْشَ الله مــولاك فــقــل آرا

فهذه القافية فارسيةٌ، قالوا: إنَّ معناها نعم، وهي ممالة الألف في لغة الفرس، كما حدثنا بعض الفارسيين؛ ولذلك أمال أبو العلاء قصيدتين وردت فيهما هذه الكلمة.

ومن مصادر الفلسفة العلائية كتب الدين على اختلافه؛ فإن أبا العلاء قد درس الإسلام، واليهودية، والنصرانية، والمجوسية، وناقش هذه الديانات كلها في اللزوميات. فأما الإسلام فقد درسه في بلده منذ نشأ، وأما اليهودية والنصرانية، فقد رجحنا أنه بدأ درسهما في اللاذقية، وأما المجوسية فلا شك في أنه لم يُحسِنها إلا حين ارتحل إلى بغداد؛ وذلك لأنا لا نجد آثارها في شعره ونثره، قبل فراقه الشام.

من هذه المصادر المختلفة تكوَّن المزاج الفلسفي لأبي العلاء، فكان مختلفًا متباينًا، بمقدار ما بين مصادره من التباين والاختلاف. ولسنا في حاجة إلى أنْ ننص على أنَّ الكلام والتصوف من مصادر الفلسفة العلائية؛ فقد قدمنا أنَّ كلا هذين العلمين ليس إلا مزاجًا ائتلف من الفلسفة اليونانية وأصول الإسلام.

أصوله الفلسفية

نريد بهذه الأصول القاعدة التي اتخذها أبو العلاء طريقًا إلى بحثه عن الأشياء لا يتجاوزها ولا يتعداها. ونحن نعلم أنَّ اليونانيين والمسلمين من بعدهم، يختلفون أشدَّ الاختلاف في أصول العلم، فأما اليونانيون فمنهم من يرى أنَّ العقل هو المقياس الصحيح للعلم، فما رآه حقًّا فهو حقٌّ، وما رآه باطلًا فهو باطلٌ، قالوا: والعقل يستمدُّ علمه بالأشياء من المحسات التي تقع على الأشياء الجزئية، فتنقل صورها إلى النفس حيث يعمل العقل في تجريد هذه الصور وتحليلها، وردها إلى أصولها العامة التي تتألف منها

قضاياه. وهذا مقدار يتفق عليه من أثبت الحقائق من فلاسفة اليونان كافة. وهناك طائفةٌ أفلاطونيةٌ، قد أشرنا إليها في المقالة الأولى، ترى أنَّ العقل يستمدُّ علمه بالأشياء من مصدرٍ آخر غير الحس، هو الإشراق الذي شرحناه عند الكلام على التصوف.

فأما السوفسطائية، فقد أنكروا الحقائق حين لم يستطيعوا أنْ يجزموا بصحة ما ينتهي إليه العقل من نتائج البحث، فهم لا يعترفون بالإشراق، وهم يرون الحسَّ كثير الخطأ، كثير الاختلاف، كثير التغير من حينٍ إلى حينٍ، فلا يستطيعون أنْ يثقوا بما يُنقَل إليهم من صور الأشياء؛ لذلك اتهموا العقل الإنساني، وأنكرت طائفةٌ منهم الحقيقة إنكارًا تامًّا، وطائفة أخرى رأت أنَّ الحقيقة شيءٌ يتغير بتغير الأشخاص والأطوار، فما تراه أنت حقًّا، فهو كذلك، وما أراه أنا حقًّا فهو كذلك، وإنْ كان الرأيان فيما بينهما متناقضين. ووقف غورغياس مع أصحابه موقف الشك، فلم ينكروا الحقائق ولم يثبتوها، وهم الذين عُرِفوا عند المسلمين باللاأدرية. وقد كان لهذه الطوائف من السوفسطائية، وأصحاب الشك سلطانٌ عظيمٌ على العقول اليونانية في أواخر القرن السادس، وأوائل القرن الخامس قبل المسيح، فنشأت فلسفة سقراط لمحاربتها، واستطاعت أنْ تقبض سلطانها عن العقول، أما عامة الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين فيثبتون الحقائق، ولكن المتكلمين يُضِيفون إلى المصادر التي يستقي العقل منها علمه مصدرًا آخر، هو الشرع الذي يأتي به النبي المرسل من عند الله، ولهم في تقديم بعض هذه المصادر على بعض خلافٌ كثير؛ فالأشعرية يؤثرون الشرع ويُقدِّمونه؛ لأنه قد جاء به الصادق المعصوم، عن الله الذي أحاط بكل شيء، فهو للصواب أكفل، وبالحق أجدر. والعقل يخطئ في أحكامه؛ لأن مصادره — وهي المحسات — يصيبها الخطأ، ويختلف عليها الضعف والقوة.

قال المعتزلة: فإنا لا نعرف الشرع ولا نصدقه إلا إذا قامت عليه من العقل حجةٌ واضحةٌ ودليلٌ صحيح؛ فالعقل أحق أنْ يقدم لأنه أس الشرع ودعامته، ولولا إيثار العقل وتقديمه لما استطاع نبي أنْ يأتي بمعجزةٍ على أنها ملزمة لخصومه تصديقًا؛ ذلك أنَّ المعجزة لا تؤدي إلى تصديق النبي إلا بوساطة مقدمة عقليةٍ تقع كبرى في القياس المنطقي عند الاستدلال، فيقال: هذا أمرٌ خارقٌ للعادة، وكل أمر خارقٍ للعادة فهو من عند الله؛ فهذا من عند الله. فبهذا القياس تثبت المقدمة الأولى التي يأتلف منها، ومن مقدمةٍ عقليةٍ أخرى قياس يثبت صدق النبي، فيقال: هذا مبلغٌ عن الله قد أتى بالمعجزة، وكل من هو كذلك فهو صادق، فلهذا صادق. فأنت ترى أنَّ العقل قد عمل في تأليف هذين القياسين عملًا غير قليلٍ، وعلى هذين القياسين تقوم الشريعة، وبهما يثبت الدين،

فلو أنكرنا العقل أو قدمنا الشرع عليه، للزم أحد أمرين: إما أنْ يبطل الشرع؛ إذ لا مثبت له، وإما أنْ يثبت الشرع بالشرع، وهو باطل لما فيه من الدور الصريح.

فأين يقع الأصل النظري لأبي العلاء من هذه المذاهب؟ أما الفرنج فكثير منهم يرى أنه سوفسطائي شاكٌّ في كل شيءٍ، وأما المسلمون فلم يعرض لهذا الموضوع منهم أحد — فيما نعلم — إلا الذهبي، والأستاذ الإسكندري، وكلا الرجلين قرر أنه شاك. وأكثر الذين ينتصرون لأبي العلاء يثبتون أنه رجل مسلم سني، وأن ما في كلامه مما يشير إلى خلاف ذلك فمكذوبٌ، أو موهم يجب تأوله والتأمل فيه. والذين يثبتون له الشك لا يزيدون بذلك تقرير حقيقةٍ علميةٍ في فلسفة الرجل، وإنما عجزوا عن إثبات إسلامه، وضنُّوا به على الإلحاد، فوقفوه موقف الشكِّ الذي يُرجَى أنْ يغفره الله ويعفو عنه. والواقع أنَّ أبا العلاء لم يتخذ لنظره الفلسفي مذهب أهل السنة، ولا مذهب السوفسطائية وأصحاب الشك، ولا مذهب المعتزلة أيضًا.

ذلك أنه لا يؤمن إلا للعقل وحده، فخالف بهذا أهل السنة؛ لأنهم يقدمون الشرع على العقل، وإنْ آمنوا به، وخالف مذهب المعتزلة؛ لأنهم على تقديمهم للعقل يتخذون الشرع لنظرهم أصلًا ودليلًا يعتزون ويلجأون إليه، وخالف مذهب السوفسطائية؛ لأنهم يتهمون العقل فلا يؤمنون له، ولا يعتمدون عليه، وإذن فهو يرى رأي الفلاسفة النظريين من اليونان والمسلمين في الاعتماد على العقل خاصة.

فإذا أردت إثبات ذلك فاللزوميات ناطقةٌ به غير مرة؛ ذلك أنه يقول بمعرض الردِّ على الباطنية:

يرتجي النَّاس أنْ يقوم إمامٌ ناطقٌ في الكتيبة الخرساءِ
كذب الظن لا إمام سوى العقـ ـل مشيرًا في صبحه والمساءِ
فإذا ما أطعته جلب الرحـ ـمة عند المسير والإرساءِ

فانظر، كيف نفى الإمامة عن كل شيء إلا العقل، غير أنَّ من اليسير على معترضٍ أنْ يقول: إنَّ قرينة الردِّ على الإماميَّة الذين يؤمنون بالإمام المعصوم، ويرجون ظهوره آخر الزمان تدل على أنَّ هذا القصر إضافي؛ أي لا إمام سوى العقل بالقياس إلى مذهب الإمامية. وهذا القصر الإضافي لا يستلزم ألا يكون الشرع إمامًا لأبي العلاء كالعقل. ومثل ذلك أنْ تقول: زيد شاعر. فيجيبك مجيبٌ: لا شاعر إلا عمرو. فهو لم يُرد نفي الشعر عن بكرٍ وخالدٍ، وإنما نفاه عن زيدٍ خاصة. ومع أنَّ هذا الاعتراض في نفسه متكلفٌ، فإنا

نقبله ولا نتكلف الرد عليه، بل نبحث عن دليل آخر في اللزوميات يكون ناطقًا بأن أبا العلاء لم يذهب مذهب الحصر الإضافي في هذا البيت، وليس هذا الدليل عنا ببعيدٍ؛ فإن أبا العلاء يقول:

سأتبع من يدعو إلى الخير جاهدًا   وأرحل عنها ما إمامي سوى عقلي

فهذا الحصر حقيقي، لم يُضَفْ إلى شيء، وهو تصريح بأن الرجل لا يأتم إلا بعقله، فأما قوله: سأتبع من يدعو إلى الخير جاهدًا. فإن لفظ «جاهد» يعين أنه لا يريد الاتباع المطلق الذي لا حكم للعقل فيه، إنما يريد اتباعًا يهديه إليه العقل، وتأخذه به البصيرة. على أنَّ أبا العلاء قد نفى الشك في هذا الموضوع، فقال في ذم أهل الدين:

تستروا بأمورٍ في ديانتهم   وإنما دينهُم دين الزناديق
نُكَذِّبُ العقل في تصديق كاذبهم   والعقل أولى بإكرامٍ وتصديق

فهذان البيتان لا يدعان شكًّا في أنَّ الرجل ما كان يرضى أنْ يأتمَّ بغير العقل، وهو قد ذمَّ الأشعري فيمن ذمَّه من المتكلمين في رسالة الغفران، فقال: «والأشعري إذا كشف ظهر نمي، تلعنه الأرض الراكدة والسمي، إنما مثله مثل راعٍ حُطَمَة، يخبط في الدهماء المظلمة، لا يحفل علامَ هجم بالغنم، وإنْ يقع بها في اليَم، وما أجدره أنْ تأتي بها سراحين، تضمن لجميعها أنْ يحين!»

أبو العلاء، وإنْ رأى أنْ يتخذ العقل إمامه في البحث عن الأشياء، لم يستطع أنْ ينتحل له العصمة، ولا أنْ يزعم قدرته على الإيصال إلى اليقين المطلق، بل حفظ للشك حقه في الدخول على ما أثبته العقل، وعلل ذلك بأطراف ما يعلله به المحدثون من الدارسين لعلم النفس، وهو أنَّ العقل ليس في نفسه جوهرًا مستقلًّا عن هذه الحياة المادية استقلالًا تامًّا، بل هو بها متأثر ولها خاضعٌ. ومن هنا اختلفت أحكامه، فأثبت الشيء ثم نفاه، وأوجبه ثم سلبه، وفي ذلك يقول:

ويعتري النفس إنكارٌ ومعرفةٌ   وكلُّ معنىً له نفيٌ وإيجاب

فاختلاف الإنكار والمعرفة على النفس ليس له مصدر إلا تأثرها بالحياة المادية، ويقول أبو العلاء في الشك أيضًا:

إنما نحنُ في ضلالٍ وتعليـ ـلٍ فإن كنت ذا يقينٍ فهاتِهْ
ولحُبِّ الصحيح آثرت الرو م انتساب الفتى إلى أمهاتِهْ
جهلوا من أبوه إلا ظنونًا وطلا الوحشِ لاحقٌ بمهاتِهْ

فأنت ترى أنه على اعترافه بالشكِّ قد أثبت اليقين، فلم يرتب في صحة انتساب الفتى إلى أمه، وإذن فالحكم عنده مستيقن ومشكوك فيه، ويقول في الشك أيضًا:

ولقد صغرت عن اليقين بخاطرٍ ما كاد يبلغ حفره الإنباطا

فهذا البيت يثبت أنه قد يصغر عن إدراك اليقين في بعض المسائل لقصور عقله، أو لقيام الموانع بينه وبين ما يريده. ولأبي العلاء أبياتٌ عمَّمَ فيها الشك وجعله مطلقًا، فظن الذين لم يفقهوه أنه إنما يريد نفي الحقائق، ولو فطنوا لمغزى الرجل لعرفوا أنه لا يعمم الشك إلا في مسائل الغيب، فأما عالم الشهادة، فلا يبسط أبو العلاء ظلَّ الشك عليه، فمن ذلك قوله:

أصبحتُ في يومي أسائل عن غدي متخبرًا عن حاله متندسا
أما اليقين فلا يقين وإنما أقصى اجتهادي أنْ أظن وأحدسا

فهذان البيتان لا يتناولان إلا ما يُضمرُ الغيب من المخبآت.

من هنا نعلم أنَّ أبا العلاء لم يكن من أهل الشك، ولا من الذين يتخذون الشرع لهم في الاستدلال إمامًا، وإنما هو من الذين لا يثقون إلا بالعقل، فإذا وثقوا به فلا يستسلمون إليه. وقد كان أبو العلاء أشد النَّاس اتهامًا للأخبار ورفضًا لها، فهو لا يؤمن بالتواتر، ولا يراه حجةً؛ لأن هذا التواتر لا يستطيع أنْ يسلم من مطاعن العقل، وفي ذلك يقول:

دينٌ وكفرٌ وأنباءٌ تُقَصُّ وقر آن ينصُّ وتوراةٌ وإنجيل
في كل جيلٍ أباطيلٌ ملفقةٌ فهل تفرد يومًا بالهدى جيل؟!

فانظر إليه كيف رفض الكتب الدينية كافة، وجعلها أباطيل ملفقةً لا تُثبِت ولا تَنفِي باطلًا، ومصدر هذا أنَّ أبا العلاء كان سيِّئ الظن بالماضي، ولا سيما إذا بعد العهد به؛ ولذلك يقول:

سيسأل قومٌ ما الحجيج ومكةٌ كما قال قومٌ ما جديسٌ وما طسم؟!

ثم هو يسيء الظنَّ بالقدماء، ويرى أنهم كانوا ينتحلون الأنباء لاكتساب العيش، فيقول:

وأحاديثُ خبرتها رواة وافترتها للمكسب القدماء

ويقول:

أفيقوا أفيقوا يا غواةُ فإنما دياناتكم مكرٌ من القدماء
أرادوا بها جمع الحطام فأدركوا وبادوا فماتت سنَّةُ اللؤماء

ولذلك شك في أكثر ما روت الكتب السماوية والأخبار التي توارثها الناس، فلم يؤمن بأن آدم شخصٌ حقيقيٌّ، فقال:

قال قومٌ ولا أدين بما قا لوه إنَّ ابن آدم كابن عرس
جهل النَّاس ما أبوه على الدهـ ـر ولكنه مسمى بحرس
في حديثٍ رواه قومٌ لقومٍ رهن طرسٍ مُسْتنسَخٍ بعد طرس

ولعل قائلًا يقول: كيف أعرضتم عن قوله: ولا أدين بما قالوه؟ فجواب هذا السؤال يأتي بعد قليل.

إذا كان أبو العلاء لا يرى الخبر أصلًا من أصول الاستدلال العقلي، فقد خالف عامة المتكلمين؛ فإنهم يجعلون الخبر الصادق أصلًا من أصول العلم؛ لأن الشرائع والديانات تقوم على الأخبار، وقد نصَّ أبو العلاء على خلافه للسوفسطائية، فقال:

وقال أناسٌ ما لأمرٍ حقيقةٌ فهل أثبتوا أن لا شقاء ولا نعمى

فنحن وهم في مزعمٍ وتشاجرٍ ويعلم ربُّ النَّاس أكذبنا زعما

ومهما يكن من شيء، فإن لأبي العلاء آراء ثابتةً قد استقر عليها حياته كلها لم ينكرها ولم يشك فيها، وحسبك بذلك برهانًا على أنه لم يكن شاكًّا ولا سوفسطائيًّا.

أخذه بالتقية

أبو العلاء كان سيئ الظن بالناس، شديد الحذر منهم، فكان يحتاط أشد الاحتياط في إظهار آرائه التي تخالف ما اتفقوا عليه. ولقد كنا نرى هذا الرأي منذ أمدٍ بعيدٍ قبل أنْ ندرس اللزوميات درسًا موفى، ولكنا كنا نتهم رأينا؛ لأن التَّاريخ لم يعطنا دليلًا عليه. فأما الآن وقد درسنا اللزوميات من قريب، فما نشك في أننا كنا موفقين.

ذلك لأن أبا العلاء يخبرنا غير مرةٍ بأنه يرى التقية ومداراة الناس، ويذهب مذهب المجاز في إظهار آرائه، وإنَّ في نفسه سرًّا لن يظهر النَّاس عليه؛ لأنه يخشى منهم الأذاة، وفي ذلك يقول:

لا تُخبرَنَّ بكنه دينك معشرًا شطرًا وإنْ تفعل فأنت مُغَرِّرُ
واصمت فإن الصمت يكفي أهله والنطق يظهر كامنًا ويُقَرِّرُ

ويقول:

واصمت فإن كلام المرء يهلكه وإنْ نطقت فإفصاحٌ وإيجاز

ويقول:

وليس على الحقيقة كلُّ قولي ولكن فيه أصناف المجاز

ويقول:

لا تقيد عليَّ لفظي فإني مثل غيري تكلمي بالمجاز

ويقول:

أهوى الحياة وحسبي من معايبها أنـي أعـيـش بـتـمـويـهٍ وتـدلـيـس
فـاكـتـم حـديـثـك لا يـشـعـر بـه أحـدٌ من رهط جبريل أو من رهط إبليس

فهذه الأبيات كلها — على كثرة أمثالها في اللزوميات — تدل على شدة احتياطه في إظهار آرائه، والظفر بهذه النصوص ظفرٌ يحل المغلق من فلسفة أبي العلاء؛ فإن الرجل لا يحتاط ولا يصطنع المجاز إلا إذا قال شيئًا لم يألفه الناس. ومذهب التقية معروف مذ كانت الشيعة؛ فإنهم اتخذوه جُنَّة من بني أمية، فكانوا يظهرون الطاعة لخلفائهم، ويعلنون البراءة من عليٍّ، وقلوبهم على الأموية واجدةٌ، وبعلي وبنيه مشغوفةٌ. ثم كانوا لا يكرهون أنْ يُثنوا على الخلفاء من بني أمية ويأخذوا صلاتهم ونوافلهم، وحسبك بالفرزدق،[١] وكثير، والكميت، فكلهم كان شيعةً، وكلهم استثاب خلفاء دمشق، فأثابوه وهم بما يضمر قلبه عالمون، وإذن فمن الحق علينا أنْ نتهم موافقة أبي العلاء للناس، فلعله ذهب فيها مذهب المجاز؛ ولذلك ظن الذين كتبوا دائرة المعارف الإسلامية أنَّ الرجل كان يخدع النَّاس بإظهار الصلاح من شعره. وبعض هذا الظن صحيحٌ فإنه كثيرًا ما يثبت البعث، وكثيرًا ما ينفيه، وكثيرًا ما يثبت الجبر، ثم لا يكره أنْ يثبت الاختيار، وكثيرًا ما يهزأ بالدين، ثم لا يكره أنْ يحث عليه. فهذا التناقض كان مقصودًا من غير شكٍّ، وقد ذهب به مذهب اللبس والتعمية، غير أنه لم يستطع أنْ يخفي علينا أمره، وإنْ أخفاه على معاصريه أو كاد، فنحن لا نستعين القاموس واللسان وحدهما على فهم لزومياته، بل نستعين المنطق، وعلم النفس أيضًا، وهما كفيلان بإيصالنا إلى حقيقة ما يريد.

نستعين المنطق فنرتب مقالاته الفلسفية ترتيب المقدمات مع نتائجها، فإن العقل الواحد في الطور الواحد يستحيل أنْ يرى المتناقضين، ونستعين علم النفس، فنفهم روحه في شعره ونثره، ونعرف أروح متدين هو، أم روح فيلسوفٍ لا يرى الأديان؟ وبهذه الطريقة لا نصف أبا العلاء بأنه كان شاكًّا، كما فعل الأستاذ الإسكندري، ولا بأنه كان سيئ الهضم، كما قال جورجي زيدان بك، فأساء الإساءة كلها؛ لأنه لم يوافق في حكمه المنطق، ولا الفقه الأدبي. فلو أنَّ جورجي زيدان بك اصطنع المنطق، لعرف أنَّ علة سوء

[١] تغير رأينا في تشيع الفرزدق بعد إملاء هذا الكتاب.

الهضم، إذا لزمت الرجل تسعًا وأربعين سنةً لم تُنتِج له تلك الآراء الاجتماعية والخلقية التي يشاركنا في الإعجاب بها، والتي لم ينتجها سوء الهضم لكبار الفلاسفة المحدثين. ولو اصطنع الفقه الأدبي لعرف الفرق بين كلام متكلف متعمل، وكلامٍ يصدر عن النفس. وما زال الفلاسفة الأقدمون يلغزون ويُعمُّون، ورسائل إخوان الصفاء بذلك شاهد عدل. والمسلمون يروون عن أرسطاليس أنه لما كتب كتبه الفلسفية بعبارة غامضة كتب إليه الإسكندر: «لقد ألغزت كتبك.» فأجابه: «ألغزتها ولم ألغزها.» يقول: أخفيتها على العامة، ولكنها للفقهاء بالفلسفة واضحةٌ جلية، فهذا النحو من التعمية هو الذي نحاه أبو العلاء، وإنْ لم يصحَّ عن أرستطاليس،[٢] وجملة القول أنَّا لو أردنا أنْ نصف الذين شكوا في فلسفة أبي العلاء أو جهلوها، لم نجد أبلغ من وصفٍ واحدٍ وهو أنهم لم يستقصوا درس اللزوميات.

موضوع فلسفته

تناول أبو العلاء بفلسفته ما تناول غيره من الفلاسفة، فبحث عن العالَم وما فيه، وبحث عما وراء المادة، وبحث عن السياسة والأخلاق، وأطوار الاجتماع، ونحن مُقسِّمون فلسفته تقسيمًا يُسهِّل علينا درسها من غير أنْ تتشتت وتتفرق.

ولقد نرى المسلمين يُقسِّمون الفلسفة إلى أربعة أقسام:

الأول: الفلسفة الطبيعية، أو العلم الأدنى.

الثاني: الفلسفة الرياضية، أو العلم الأوسط.

الثالث: الفلسفة الإلهية، أو العلم الأعلى.

الرابع: الفلسفة العملية.

ولسنا نرى بأسًا من أنْ نتخذ هذا التقسيم إمامًا لنا في درس فلسفة أبي العلاء، مع شيءٍ من التفصيل في بعض الأقسام.

[٢] بل الثابت أن كتب أرستطاليس قسمان: قسم للخاصة، وقسم للعامة.

الفلسفة الطبيعية

تناول أبو العلاء من الفلسفة الطبيعية في اللزوميات البحثَ عن المادة، والزمان والمكان، وتناهي الأبعاد. ونحن نذكر آراءه في هذه الموضوعات مُفصَّلة.

المادة

يرى أبو العلاء رأي الفلاسفة في أنَّ الأجسام تأتلف من مادةٍ قديمةٍ خالدةٍ، وصُوَرٍ تختلف عليها. وله في إثبات ذلك كلامٌ كثيرٌ في اللزوميات، قد افتن فيه وأورده في صورٍ مختلفةٍ، فقال:

نُرَدُّ إلى الأصول وكلُّ حيٍّ ... له في الأربع القدم انتساب

وإنما يريد بالأربعِ القدمِ العناصرَ الأربعة، وقال:

آليت لا ينفك جسمي في أذى ... حتى يعود إلى قديم العنصر

فأثبت بهذين البيتين قِدَم العناصر، وقال:

فلا يمس فخارًا من الفخر عائدٌ ... إلى عنصر الفخَّار للنفع يُضرَبُ
لعلَّ إناء منه يُصنَع مرة ... فيأكل فيه من أراد ويشرَبُ
ويُحمَل من أرضٍ لأخرى وما درى ... فواهًا له بعد البلى يتغرَّبُ

وقال:

تعود إلى الأرض أجسامنا ... وتلحق بالعنصر الطاهر
ويقضي بنا فرضه ناسك ... يُمِرُّ اليدين على الظاهر

وقال:

تيمموا بترابي عَلَّ فعلكم　　بعد الهمود يوافيني بأغراضي
وإنْ جُعِلتُ بحكم الله في خزفٍ　　يقضي الطهورَ فإني شاكرٌ راضي
جواهرٌ أَلَّفَتْها قدرةٌ عجبٌ　　وزايلتها فصارت مثل أعراض

فأثبت بهذه الأبيات وغيرها اختلاف الصُّوَر على المادة، مع بقائها هي في نفسها، ورجوعها إلى أصلها من حينٍ إلى حينٍ. وقد وصف أبو العلاء المادة بالخلود، كما وصف العناصر بالقِدَم، فقال:

وإذا رجعت إليه صارت أعظمي　　تربًا تهافت في طوال الأعصر

بهذا يظهرك على أنه يرى قدم المادة وخلودها، ولا يرى رأي المتكلمين من المسلمين، في حدوثها وتركيب الأجسام من الأجزاء التي لا تتجزأ.

الزمان

أما الزمان، فأبو العلاء يرى قِدَمه أيضًا كما يرى قِدَم المادة، وفي ذلك يقول:

نَزُولُ كما زال آباؤنا　　ويبقى الزمانُ على ما تَرَى
نهارٌ يَمُرُّ وليلٌ يكرْ　　رُ ونجمٌ يغور ونجمٌ يُرَى

وقال:

وعلى حالها تدومُ الليالي　　فنحوسٌ لمعشرٍ أو سعود

وقال:

أرى زمنًا تقادم غير فانٍ　　فسبحان المهيمن ذي الكمال!

والفلاسفة يختلفون في تعريف الزمان اختلافًا كثيرًا، ولكن أبا العلاء يُعَرِّفه تعريفًا جمع بين الظرف والصحة، فيقول: إنه كونٌ يشتمل أقلُّ جزء منه على عامة الموجودات. بذلك عرَّفه في رسالة الغفران، وبذلك عرَّفه في اللزوميات، فقال:

ومولد هذي الشمس أعياك حده　　وخـبـر لُـبٌّ أنـه مـتـقـادم
وأيسر كونٍ تحته كلُّ عالمٍ　　ولا تدرك الأكوان جردٌ صلادم

فالزمان بهذا التعريف ليس حركة الفلك، بل هو أعم منها، وإذا فهمنا هذا الفهم لم يلزمنا القول بأنه يحدث إنْ ثبت حدوث الفلك؛ لأنه على هذا التقدير أعم وأشمل من العالَم، بل من كلِّ عَالَم — كما يقول. ولما فهم أبو العلاء الزمان هذا الفهم، لم يستطع أنْ يتصوَّر الإله في غير زمانٍ، فقال الأبيات المشهورة:

قلتم لنا خالقٌ حكيمٌ　　قلنا صدقتم كذا نقولُ
زَعَمْتمُوه بلا مكان　　ولا زمانٍ ألا فقولوا
هذا كلامٌ له خبيٌّ　　معناه ليست لنا عقولُ

المكان

عرَّف أبو العلاء المكان، فقال:

أما المكان فثابت لا ينطوي　　لكن زمانك ذاهبٌ لا يثبت

فعرف المكان بخاصَّته، وهي استقرار ذاته، وكذلك وصف الزمان في هذا البيت بخاصته وهي أنه غير قار الذات — كما يقول الفلاسفة — ثم وصفهما في بيت آخر، فقال:

مكانٌ ودهرٌ أحرزا كلَّ مُدرَكٍ　　وما لهما لون يُحَس ولا حجم

فوصفهما بالإحاطة بكل ما تدرك العقول، ثم نفى عنهما اللون، ونفى عنهما الحجم، وكل هذه آراء الفلاسفة.

ومن هذا تعلم أنه يرى قدم المادة والزمان والمكان وخلودها.

تناهي الأبعاد

كان أبو العلاء لا يؤمن بما اتفق عليه المتكلمون من انحصار العالم وتناهيه؛ وذلك أنَّ المتكلمين حين سلكوا في إثبات الإله طريق حدوث العالم، وأنه مسبوقٌ بالعدم اضطروا إلى أنْ يقولوا بانحصار الزمان وغيره من الموجودات، فقالوا بتناهي الزمان والمكان، وما اشتملا عليه. أما أبو العلاء، فإنه لما سلك مسلك الفلاسفة وقال بقدم المادة والزمان والمكان، لم يلزمه القول بتناهي الأبعاد، فقال:

ولو طار جبريلٌ بقية عمره   من الدهر ما اسطاع الخروج من الدهر

وقال في البيت السابق:

وأيسر كونٍ تحته كلُّ عالمٍ   ولا تدرك الأكوان جردٌ صلادم
إذا هي مرَّت لم تَعُد ووراءها   نظائر والأوقات ماضٍ وقادم
فما آل منها بعدما غاب غائبٌ   ولا يعدم الحين المجدَّدَ عادم

وقال:

وهل يأبق الإنسان من مُلك ربه   فيخرج من أرضٍ له وسماء؟!

فأنت ترى من هذا أنَّ أبا العلاء قد استمد فلسفته الطبعية من فلسفة اليونان، فوافقهم في العناصر وقدمها، والزمان والمكان وخلودهما، وأنهما غير متناهيين، ولما لم يكن بدٌّ من أنْ يتصور العقل وجودًا لا تشغله هذه الكواكب والأفلاك؛ أي لا يشغله هذا العالم الذي نقدر فيه الزمان بحركة الفلك. قال أبو العلاء فيما سبق به هذا العالم:

والنور في حكم الخواطر محدث   والأوَّليُّ هو الزمان المظلم

وإنما أراد بهذا البيت أنه لا بد من وجود قد سبق النور؛ أي قد سبق الكواكب التي هي مصدره، وهذا الوجود لم يخلُ من زمان؛ أي من كونٍ ما، وقد سُمِّي هذا الزمان

مظلمًا لأنه لا نور فيه. وربما خُيِّل إلى بعض النَّاس أنَّ في هذا البيت تلميحًا لمذهب الذين يعبدون الظُّلْمَة؛ لأنها أقدم الأشياء، ولكنا لا نرى هذا الرأي؛ لأنا لا نعرف في الروح الفلسفي لأبي العلاء ميلًا إلى هذا المذهب.

فلسفته الرياضية

لم يتناول أبو العلاء من الفلسفة الرياضية العدد والمقدار؛ لأن حياته لم تؤهله ليكون مهندسًا أو حاسبًا، وكذلك لم يتناول الهيئة من جهتها العلمية؛ لأن ذهاب بصره يحول بينه وبين الرصد، وإنما نظر في النجوم نظر الفلاسفة من اليونان، فبحث عن قدمها وخلودها، وعن تأثيرها في هذا العالم. فأما قدمها وخلودها فالراجح في اللزوميات أنَّ أبا العلاء يراهما، فيعتقد أنَّ النجوم قديمةٌ، وأنها خالدةٌ، وفي ذلك يقول:

وقد زعموا الأفلاك يدركها البلى	فإن كان حقًّا فالنجاسة كالطُّهرِ
وأما الذي لا ريب فيه لعاقلٍ	فغدر الليالي بالظلاميَّة الزُّهرِ
وإنْ صح أنَّ النيرات محسةٌ	فماذا نكرتم من وداد ومن صهر
لعل سُهيلًا وهو فحل كواكبٍ	تزوج بنتًا للسماك على مهر

ويقول:

يا شُهْبُ إنك في السماء قديمةٌ	وأشرت للحكماء كل مشار

ويقول:

اسْتَحْي من شمس النهار ومن	قمر الدُّجى ونجومه الزُّهر
يجرين في الفلك المدار بإذ	ن الله لا يخشين من بهر
ولَهُنَّ بالتعظيم في خلدي	أولى وأجدر من بني فهر
سبحان خالقهن لست أقو	ل الشهبُ كابيةٌ مع الدهر
لا بل أفكر هل رُزِقن حجى	نجسًا يمزن به من الطهر
أم هل لأنثاها الحصان بذي التـْ	ـتَذكير من قربى ومن صهر

فهذه الأبيات الكثيرة التي قدمناها تدلُّ على أنه لا يشك في خلود الكواكب، وإنما يرتاب فيما يحدث به الفلاسفة والعامة من أنَّ لها عقلًا وحسًّا، وفيما امتلأت به الأساطير من أنها تتصاهر فيما بينها وتتزاوج.

وأبو العلاء يجزم ببطلان ذلك، فلا يشك في أنَّ الكواكب أجرامٌ جامدةٌ لا حس فيها ولا حياة، وأنَّ ما يتحدَّث به النَّاس عنها من ذلك أساطير انتحلها الأقدمون يستهوون بها القلوب، ويستخِفُّون بها الألباب. على أنه يشك في خلودها بعض الشك، فيقول:

فهل عَلِمَتْ بغيبٍ من أمورٍ ... نجومٌ للمغيب معردات
وليست بالقدائم في ضميري ... لعمرك بل حوادث موجدات
فلو أمر الذي خلق البرايا ... تهاوت للدُّجى متسرِّدات

فترى أنه ينكر قدمها وخلودها، ويثبت لها الحدوث وإمكان الفناء، فإذا شئنا أنْ نحقق أمر هذه الأبيات، فهي لا تخلو من إحدى اثنتين: فإما أنْ يكون أبو العلاء قد انتحلها انتحالًا ليخفي بها أمره على الناس، وإما أنْ يكون قد ذهب بالقدم الذي نفاه مذهب القدم الذاتي؛ أي إنها ليست قديمةً خالدةً بذاتها، وإنْ كانت قديمةً بالزمان.

ذلك أنَّ الأصل الذي اتخذه أبو العلاء في فلسفته الطبيعية، يلزمه أنْ يثبت للكواكب قِدمًا ما؛ لأنه أثبت قدم المادة، وأثبت قدم الزمان والمكان، وإذا كانت الكواكب مادةً فهي قديمةً من غير شكٍّ، وأقصى ما يمكنه أنْ يتأول به إنما هو نفي القدم عن صورتها وحركاتها، فكأنه يرى فيها رأيه في الكائنات المادية التي تختلف عليها الصور المتباينة، ومادتها في نفسها قديمةٌ أزليةٌ. وما يشك أبو العلاء في تأثير الكواكب، وأن لها عملًا ما في حياة هذا العالم، غير أنَّ بينه وبين فلاسفة اليونان في ذلك فرقًا؛ فإن فلاسفة اليونان — ولا سيما أفلاطون — يزعمون أنَّ تأثير الكواكب مصدره أنَّ المبدئ الأول أودعها نفسًا حية وأنابها عنه في تدبير العالم المادي. أما أبو العلاء فيؤمن بهذا التأثير ويجحد تلك النفس، ويرى أنه تأثيرٌ طبعيٌّ لم يصدر عن إرادةٍ ولا عقلٍ، وليس له علةٌ إلا القوة الطبعية المنبثَّة في الكواكب انبثاثها في غيرها من الموجودات. وفي ذلك يقول أبو العلاء:

جسدٌ من أربع تلحظها ... سبعةٌ راتبةٌ في اثني عشر

ويقول:

أرى أربعًا آزرت سبعةً   وتلك نوازل في اثني عشر

فهذه الأربع هي العناصر، وهذه السبعة هي الكواكب السيارة، وهذه الاثني عشر هي البروج، وأبو العلاء يريد أنَّ العناصر خاضعةٌ في التئامها وافتراقها لتأثير حركة الكواكب.

وكان أبو العلاء يرى تعظيم الكواكب وإجلالها في غير فتنةٍ ولا صبوة، فليس بينه وبين الصابئة في هذا الرأي شبه، وإنما يحبها كأنها آياتٌ ينبغي أنْ يعتبر بها الحكيم، على أنه لم يترك أنْ يتخذها طريقًا إلى السخرية بالخلفاء والملوك من قريش، فقال:

ولهن بالتعظيم في خلدي   أولى وأجدرُ من بني فهر

وكلنا يعلم أنَّ بني فهر لفظٌ عامٌّ يشمل بيت الخلافة والنبوة معًا، ويقول أبو العلاء في تعظيم الكواكب:

الشُّهبُ عظَّمها المليك ونصَّها   للعاملين فواجبٌ إعظامها

فانظر كيف بنى تعظيم الكواكب على أنَّ الله قد عظَّمها، ورفع منزلتها. وعلى الجملة فكلُّ ما تحصَّل لأبي العلاء من الفلسفة الرياضية أنَّ النجوم قديمةٌ خالدةٌ، وأنها مؤثرةٌ في العالم تأثيرًا طبعيًّا، وأنها مجردة من الحس والعقل والنفس، التي يسميها الفلاسفة النفس الفلكية، وأنَّ تعظيمها حق من حيث هي آيةٌ للعبرة والفطنة، وأنَّ ما امتلأت به الأساطير من أخبارها، وما نسبته إليها من الزواج والمصاهرة، ومن الحرب والقتال، إنما هو بطل ومين. فأما ما عدا ذلك من أنواع العلم الرياضي، فلم يعرض له؛ لأنه لا قدرة له عليه.

والآن وقد أنتج لنا البحث أنَّ أبا العلاء في فلسفته الطبيعية والرياضية يوناني النزعة، فلننتقل إلى فلسفته الإلهية لنرى بأي مصدرٍ تأثرت، ونحن مُقسِّمون هذه الفلسفة ثلاثة أقسامٍ؛ الأول: ما يتعلق بالإله خاصة. والثاني: ما يتعلق بالصلة بينه وبين العالم. والثالث: ما يتصل بالرسل والشرائع.

الفلسفة الإلهية: الإله

أنتج بحثنا عن الفلسفة الطبيعية والرياضية لأبي العلاء، أنه يرى قِدَم المادة والزمان والمكان والنجوم وألا تناهي للأبعاد، وهذا رأي العامة من فلاسفة اليونان، وهم يرون معه وجود الإله وأنه واجبٌ بذاته، وأنه لهذه الموجودات علةٌ، وأنَّ هذه الموجودات ملازمةٌ له كما يلازم المعلول علته.

ومن هنا كان قولهم بقدم العالم، فإنهم إذا أثبتوا أنَّ الله واجبٌ بذاته لزمهم أنه موجودٌ أزلًا، وإذا أثبتوا أنَّ الأشياء صدرت عنه صدور المعلول عن علته لزمهم القول بقدم الأشياء؛ إذ كان المعلول مقارنًا للعلة في الوجود الخارجي، وإنْ تأخر عنها في تصور العقل. ومن هنا، لم يكن رأي الفلاسفة في قِدَم العالم ووجود الله متناقضًا ولا مضطربًا، وإذ كان أبو العلاء قد سلك طريقهم في الفلسفة الطبيعية والرياضية، فهو قد سلك طريقهم أيضًا في الفلسفة الإلهية، فأثبت الله وأقرَّ به، وقال:

أَثْبَتُّ لي خالقًا حكيمًا ولست من معشرٍ نفاة

واللزوميات ممتلئةٌ بما قال أبو العلاء في إثبات الله، وتمجيده ووصفه بما ينبغي أنْ يُوصَف به من صفات الكمال، وليس في اللزوميات إنكارٌ لله ولا موهم إنكارٍ له، وإنما فيها بيتٌ واحد يحتاج إلى شيء من البحث، وهو قوله:

أما الإله فأمر لست مدركه فاحذر لجيلك فوق الأرض إسخاطا

فربما كان ظاهر هذا البيت يوهم أنَّ أبا العلاء لا يعرف الإله ولا يثبته، وأنه إن اعترف به في كتبه فإنما يفعل ذلك ابتغاء مرضاة النَّاس واتقاء سخطهم، على قاعدته من اصطناع التقية والحرص على الاحتياط.

ذلك شيء يمكن أنْ يدل البيت عليه، ولكن رُوحَ أبي العلاء في حياته المادية، وفيما كتب من المنظوم والمنثور ينفيه كل النفي، ويأباه أشد الإباء، وإذن فليس ينبغي أنْ يُفهَم من هذا البيت إلا أنَّ الرجل يجهل كُنْهَ الإله وحقيقته، ولا يستطيع أنْ يُحدِّده تحديدًا منطقيًّا، ولا أنْ يُجلِّي ماهيته للناس، ثم هو يخشى أنْ يقول ذلك وأنْ يُعلِنه؛ لأن عامة النَّاس وجمهورهم لا يستطيعون أنْ يفقهوا مغزى هذا القول، ولا أنْ يفرقوا بين من لا يعرف الله ومن لا يعرف حقيقته، وإنْ كان الحق الذي لا شك فيه، وقد اتفق عليه أهل

الديانات والفلسفة، أنَّ الحقيقة المنطقية لله — عز وجل — لا يمكن أنْ تُفهَم، ولا أنْ يعرفها العقل معرفةً مفصَّلةً.

ذلك لأن حقيقة الله أمرٌ قد انقطعت بيننا وبينه أسباب التحديد المنطقي، فإنا إنما نُحدِّد الشيء إذا ارتسمت صورته في أنفسنا، وخضعت لعقولنا، فحللناها إلى أجزائها الخاصة والمشتركة، ثم لاءمنا بين هذه الأجزاء، فكان لنا من ذلك الحد. ومن الواضح أنَّ الصور التي تخضع لهذا التحليل ينبغي أنْ تكون محسوسةً حسًّا ظاهرًا أو باطنًا، وأنْ تكون بحيث تستطيع إحدى وسائل العلم بالجزئيات أنْ تنقل صورتها إلى أنفسنا، وقد جل الله عن أنْ يكون كذلك، فهو لا يدركه حسٌّ ظاهرٌ، ولا حسٌّ باطنٌ. وإنما الذي يُدرَك آثارٌ تشير إلى وجوده، وتدل على ثبوته، فأما حقيقته فقد انقطعت بيننا وبينها الأسباب.

على ذلك لا بأس على أبي العلاء أنْ يُعلِن جهله حقيقة الله ما دام يعلن علمه بوجوده، غير أنَّ من الحق علينا أنْ نبحث عن الأوصاف التي أسندها أبو العلاء إلى الله — عز وجل — بعد أنْ أثبت وجوده؛ لنعرف نزعته، أفلسفية هي أم إسلامية؟ فأول ما يلقانا به أبو العلاء من ذلك إثباته القدرة العامة الشاملة لله، وهو مقدارٌ يتفق عليه المسلمون والفلاسفة، بل عامة أهل الديانات السماوية، ويقول في ذلك أبو العلاء:

للمليك المذكرات عبيدٌ	وكذاك المؤنثاتُ إماء
فالهلالُ المنيف والبدر والفر	قد والصبح والثَّرى والماء
والثريا والشمس والنار والنثـ	ـرة والأرض والضحى والسماء
هذه كلها لربك ما عا	بك في قول ذلك الحكماء

فانظر كيف بسط سلطان القدرة الإلهية على ما في هذا العالم من دقيقٍ وجليلٍ، لم يستثنِ شيئًا.

ثم يلقانا أبو العلاء في أبيات القدرة ببيت آخر إسلامي الروح، فيقول:

انفرد الله بسلطانه	فما له في كل حال كفاء
ما خفيت قدرته عنكم	وهل لها عن ذي رشادٍ خفاء؟!

فالبيت الأول لا يعدو قولَ الله — عز وجل: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ إلى آخر السورة؛ لأنه يثبت الوحدانية، ويثبت القدرة بلفظ القرآن فيقول: «فما له في كل حال كفاء» وهو قول الله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾، ولأبي العلاء في النص على الوحدانية بيت لا يحتمل الشك ولا التأويل، وهو قوله:

بـوحـدانـيـة الـعـلَّام دِنَّـا فذرني أقطع الأيام وحدي

وكذلك يقول حين يعرض للأمر بالعزلة:

تـوحَّـد فـإن الـلـه ربـك واحـدٌ ولا تَرْغَبَنْ في عشرة الرؤساء

فأنت ترى أنَّ أبا العلاء إسلامي النزعة يونانيها، فيما أثبت لله من القدرة الشاملة والوحدة المطلقة، وهو كذلك فيما أثبت له من صفة الحكمة في البيت الذي قدمناه:

أثبت لي خالقًا حكيمًا

غير أنَّ أبا العلاء يفارق المسلمين، ويوافق من اليونانيين أرسطاليس في إثبات أنَّ الله — عز وجلَّ — ساكن غير متحركٍ ولا منتقلٍ، فأما المسلمون فينزهون الله عن أنْ يُوصَف بالسكون والحركة؛ لأن السكون عجزٌ ولأن الحركة عرض، وكلاهما عليه محالٌ، وأبو العلاء قد نص على ذلك، فقال:

أما ترى الشهب في أفلاكها انتقلت بـقـدرةٍ من مـلـيـكٍ غـيـر مـنـتـقـلِ

من العسير أنْ نثبت أو ننفي موافقة هذا الرأي لمذهب المتكلمين من المسلمين؛ لأنه غامضٌ غموضًا شديدًا، فهم لا يستطيعون أنْ يقولوا: إنَّ الله منتقل؛ إذ الانتقال يحتاج إلى حيِّز، والحيِّز على الله محالٌ. والانتقال حركة، والحركة عرض، والأعراض لا تقوم بذات الله. وليس يصح أنْ يُقال: إنَّ الله ساكنٌ؛ لأن السكون عجز، والعجز عليه محال، ولأن هذا الخلق في نفسه لا يمكن أنْ يصدر عن سكون مطلق. وكأن الحرص على تنزيه الله — عزَّ وجلَّ — عن هذه الأوصاف اللغوية القاصرة هو الذي جعل مذهب المتكلمين غامضًا. أما أبو العلاء فقد نص على السكون كما نص عليه أرستطاليس، فينبغي أنْ يرد

عليه من الاعتراضات ما ورد على المعلم الأول من فلاسفة اليونان حين نفى الحركة عن الله؛ فإن العلة الأولى إذا كانت سكونًا مطلقًا لم يمكن أنْ يصدر عنها العالم؛ إذ إصدار العالم على مذهب الفلاسفة عامة، وأرسطاليس خاصة، ليس إلا إصدار معلول عن علةٍ، وهذا الإصدار حركة من غير شكٍّ؛ فإن زعم أرسطاليس أنَّ العالم لم يزل، وأن ليس بين وجوده وبين وجود الله ترتيبٌ ذهني ولا خارجي لزمه القول بتعدد الواجب، وهو محال، وبأن الإله لم يُوجِد العالم، وإنما وُجِد وحده، وإذن فما عمل الإله وما قيمته؟! كل هذه الاعتراضات وردت على أرسطاليس فلم يستطع لها ردًّا. على أنَّ هنا اعتراضًا آخر؛ فإن العالم متحرك من غير شكٍّ، فمن أين له هذه الحركة؟! لا يمكن أنْ تكون من الله؛ لأنه غير متحرك وفاقد الشيء لا يعطيه، ولا يمكن أنْ تكون من ذات العالم؛ إذ ليس في العالم شيءٌ إلا وهو مستند إلى الله، فلم يبقَ لمذهب أرسطاليس قيمة منطقيةٌ؛ ولذلك اضطر تلاميذه أنْ يعدلوا عن مذهبه، فمنهم من ترك الإلهيات جملةً، ومنهم من ذهب مذهب الهنود، وفيثاغورس في وحدة الوجود، كما قدمنا في المقالة الأولى.

غير أنَّ للبحث في هذا الموضوع مجالًا، فإنا لم نُبيِّن معنى الحركة التي نفاها أرسطاليس وأبو العلاء عن ذات الله، ونحن نعلم أنَّ للحركة في رأي أرسطاليس معنيين متباينين: أحدهما الحركة المادية، وهي الكون في زمانين في مكانين. وبعبارةٍ واضحةٍ: هي الانتقال من حيزٍ إلى حيزٍ في آنين مختلفين. فلا شك في أنَّ هذه الحركة منفيةٌ عن الله؛ لأنها لو ثبتت له لأخضعته للزمان والمكان ولجعلته جسمًا، فأصبح ممكنًا وهو واجبٌ، هذا خلف. الثاني من معنى الحركة: كون ما هو بالقوة أمرًا فعليًّا. ولا شك في أنَّ هذا لا يقتضي حيزًا، ولا جسمية، ثم لا يقتضي زمانًا بالمعنى الذي يُفهَم من هذا اللفظ، وهو حركة الفلك. ومن الواضح أنَّ ذات الله لا يصح أنْ تتصف بهذه الحركة؛ لأنها لم تكن قوةً فصارت فعلًا، وإنما هي مخرجة الأشياء من القوة إلى الفعل. وقد نص أرسطاليس على أنَّ الله فِعْل محض؛ أي إنه ليس شيئًا كان قوةً فصار فعلًا؛ لأن هذا يقتضي التغير، والتغير عليه محال. فلم يبقَ بدٌّ من القول بأنه فعلٌ محضٌ، وهو يساوي القول بأنه حركةٌ محضةٌ، والحركة لا توصف بالحركة؛ لأن وصف الشيء بنفسه ضروري العبث. وإذا كان حركةً محضةُ، لم يلزم أرسطاليس أنْ يكون سكونًا ولا ساكنًا فلا يلزم العجز ولم يلزمه البحث عن مصدر ما في العالم من الحركة؛ لأن الله هو مصدرها؛ إذ هو الحركة في نفسها. ولنلاحظ أنه لا يريد بالحركة إلا المعنى الثاني، وهو الفعل المحض؛ أي التحقق الثابت في الخارج. ومن هنا لا تَرِد على أرسطاليس تلك الاعتراضات السابقة. فلنبحث

عن بيت أبي العلاء لنعرف أيدلُّ على أنه قد فقه الحركة، كما فقهها أرسطاليس أم لا؟

لا شك في أنَّ الحركة التي نفاها أبو العلاء عن الله، إنما هي الحركة المادية، بدليل أنه قد أثبتها للكواكب، ونفاها عن الله، فقال:

أما ترى الشهب في أفلاكها انتقلت   بقدرةٍ من مليك غير منتقل

والشهب إنما تنتقل من حيِّز إلى حيِّز، وهذا الانتقال مُحال على الله من غير شك، فلم يبقَ ريبٌ في أنَّ أبا العلاء موافقٌ لأرسطاليس أتم الموافقة، فهل هو مع ذلك موافقٌ للمسلمين؟

لم ينصَّ المسلمون على شيء من هذا؛ لأنهم لا يعترفون بهذه الحركة التي يراها أرسطاليس، ولا يعرفون إلا الحركة المادية، فإذا التمسنا موافقة أبي العلاء للمسلمين في هذا الأمر، فإنما نلتمس موافقة فقهه الكلامي لما اتفقوا عليه من تنزيه الله، وذلك شيءٌ لا شك فيه؛ فإن المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة، مهما يكثر بينهم الجدال واللجاج لا ينكرون أنَّ الله موجودٌ في الخارج؛ أي إنه فعل، وهو ما يقول به أبو العلاء وأرسطاليس. والمعتزلة خاصة ينفون الصفات، ويقولون: إنَّ الله هو عين صفته؛ فهو وجودٌ محضٌ، وذلك عين ما يقوله أبو العلاء وأرسطاليس. فخرج أبو العلاء من هذه المعركة إسلامي النزعة في الحقيقة وفقه الكلام، يونانيها أيضًا. فلنبحث عن غير ذلك مما شذَّ فيه أبو العلاء عما اتفق عليه المسلمون.

لم يستطع هذا الفيلسوف أنْ يتصور وجودًا خارج الزمان والمكان؛ فجزم بأن الله في زمان ومكانٍ، وزعم أنَّ من خالف ذلك فليس له عقلٌ، وفي ذلك يقول مناظرًا للمسلمين وعامة المتدينين من أتباع الرسل:

قالوا لنا خالقٌ قديمٌ   قلنا صدقتم كذا نقول
زعمتموه بلا زمانٍ   ولا مكانٍ ألا فقولوا
هذا كلامٌ له خبيءٌ   معناهُ ليست لنا عقول

فهذا الكلام يستظرفه الأديب ويستظرفه الشاعر؛ لرقة لفظه، ودقة ما فيه من السخرية والاستهزاء، ولكنه يغيظ المتكلم ويؤذي صاحب التنزيه؛ لأنه يصف الله في ظاهره بما لا يلائم فقه الدين، وأصول الكلام. غير أنا لا نستطيع أنْ نمر بهذه الأبيات من غير أنْ نفقهها، كما فعل الذين كفَّروا بها أبا العلاء، فإن الرجل لم يكن مشبهًا ولا مجسمًا، وروحه الإلهي يدلُّ على أنه لا يشك في الله، وعلى أنه حسن الرأي فيه. والحق أنك إذا لاحظت ما قدمنا من رأي أبي العلاء في الزمان، رفعت كثيرًا من ثِقَل اللوم الذي وُجِّه إليه؛ فإن أبا العلاء لا يعرف الزمان بأنه حركة الفلك، حتى يلزم من قوله بأن الله في زمان أنْ يكون وجوده مقيسًا بحركة الفلك، وهو المحال الذي يفر منه المتكلمون عامة، إنما يرى أبو العلاء في الزمان معنى ربما ضاقت اللغة عن التعبير عنه، ولم يكن من ألفاظها ما يدلُّ عليه؛ فالزمان موجودٌ عنده قبل الفلك، إنْ صح أنْ يُسبَق الفلك بوجودٍ؛ لأن أبا العلاء يرى قِدَمه. وإنما يريد بالزمان مجرد الاستمرار ذي الصورة الواحدة الذي لا ينقسم إلى ليلٍ ولا نهارٍ، ولا يُقاس بشهرٍ ولا عامٍ، ولا تختلف فيه الفصول من حَرٍّ وبردٍ، ومن خريفٍ وربيع. يريد استمرارًا لا نستطيع أنْ نفسره إلا بأنه ظَرفٌ يحتوي على كل موجودٍ، حتى الليل والنهار اللذين نسميهما نحن زمانًا. وهذا الزمان الذي ذهب إليه أبو العلاء لا يستطيع أنْ يشك فيه إنسانٌ، بل إنَّ اعتقاده جزء من مكونات العقل الإنساني؛ فإنك لا تستطيع أنْ تتصور وجودًا أو ثبوتًا إلا إذا تصورت فيه البقاء والاستمرار، قليلًا أو كثيرًا، من غير أنْ تقيس هذا البقاء والاستمرار بالدقائق والساعات. وهذا الرأي في الزمان هو الذي رآه «استورت مل» الفيلسوف الإنجليزي، وأثبت قِدمه وأنه لا أول له، فإذا فهمنا الزمان بهذا المعنى، لم نستطع أنْ ننفي مقارنته لوجود الله؛ فإن نفي هذه المقارنة نفي للوجود نفسه؛ إذ الوجود في نفسه استمرار، وهذا الاستمرار هو الذي يسميه صاحبنا زمانًا. ويدلك على أنَّ الزمان الذي ذكره أبو العلاء في هذه الأبيات ليس هو الزمان الذي يفهمه المتكلمون قولُ أبي العلاء في قصيدة أخرى:

والله أكبر لا يدنو القياس له ... ولا يجوزُ عليه كان أو صارا

فانظر إليه، كيف لم يقس وجود الله بمضيٍّ ولا استقبال، ولو كان يريد زمان المتكلمين لحكَّمهما فيه، ولسلَّطهما عليه.

فأما المكان فلا شك في أنَّ أبا العلاء لا يريد به معنىً من هذه المعاني الضيقة التي ذكرها المتكلمون والفلاسفة؛ فإن المكان عند هؤلاء لا يمكن أنْ يتجاوز العالم. ومن

ثم اختلفوا في إمكان الخلاء في هذا العالم واستحالته، واتفقوا على إمكانه خارجه، وقد عرفت أنَّ أبا العلاء يرى عدم تناهي الأبعاد، وإذن فهو لا يرى للعالم داخلًا وخارجًا — كما زعم الفلاسفة والمتكلمون. وإذا لم يكن للعالم عند أبي العلاء حدٌّ ولا نهايةٌ، فلا شك في أنه لا يستطيع أنْ يتصوَّر وجود الله خارج هذا العالم؛ إذ ليس العالم عنده خارجٌ، وإذن فالله موجودٌ في العالم والعالم مكانه. وليس في هذا عليه بأسٌ؛ لأنه لم يفسر المكان بالحيز، فيلزمه أنَّ الله جسم، ولم يقل بانحصار العالم، فيلزم أنَّ الله محصورٌ، إنما قال بعالمٍ لا يتناهى، وبمكانٍ لا يتناهى، وإله في هذا العالم لا يتناهى أيضًا، وليت شعري! أي شيءٍ على أبي العلاء في ذلك بعد أنْ نُسلِّم له قوله بعدم تناهي الأبعاد؟!

إنما تنزَّه الله عن الزمان والمكان؛ لأن فيهما تحديدًا لذاته من جهةٍ، وتسليطًا للإمكان عليها من جهةٍ أخرى، فإذا فهمنا الزمان والمكان — كما فهمهما أبو العلاء — لم نرَ عليه بأسًا من أنْ يعتقد أنَّ الله مقارنٌ لهما، وليس ينبغي أنْ يُتَّهم رجلٌ قال ذلك بالكفر، فإنه لم يُقصِّر في تنزيه الله، وإنما ينبغي أنْ يُناقَش في إثبات ما ذهب إليه من رأيه الخاص في الزمان والمكان. فإن صحَّ له هذا الرأي فقد صحَّت له عقيدته، وإنْ لم يصحَّ فقد كان الرجل مخطئًا في تصوره، وعلى هذا الخطأ في التصور قام خطؤه في الاعتقاد. وليلاحظ القارئ أنَّ مكاننا في هذا البحث إنما هو مكان المؤرخ ليس غير، فنحن نحكي رأي أبي العلاء، ونقارن بينه وبين غيره من آراء القدماء والمحدثين، وقد ظهر لنا إلى الآن أنه يوافق المسلمين في فقه التوحيد، وإنْ خالفهم في ظواهر ألفاظه. وعلى هذه العقيدة التي قررها أبو العلاء في الزمان ذكر في بيتٍ واحدٍ قِدَم الله وقِدَم الزمان معًا، فقال:

خالقٌ لا يُشَك فيه قديمٌ وزمانٌ على الأنام تقادم

فجعلهما قديمين، ولكنه آثر الأدب والتنزيه، فقيَّد قِدَم الزمان بكونه مضافًا إلى الأنام، وظن أنه بهذا التكلف والتحيُّلِ يستطيع أنْ يلهينا عن روحه الفلسفي، ولكنه لم يستطع ذلك؛ إذ اضطر إلى الإشارة إلى قِدَم العالم، بل إلى قِدَم النوع الإنساني نفسه، فقال:

جائزٌ أنْ يكون آدم هذا قبله آدمٌ على إثر آدم

الجبر

أظهر آراء أبي العلاء في الفلسفة الإلهية الجبر؛ فإن حياته المادية وشعره في اللزوميات ينطقان به ويدلَّان عليه، لا يحتملان شكًّا ولا تأويلًا، بل إنه قد نَصَّ في مقدمة اللزوميات على أنه لم يؤلف هذا الكتاب مختارًا، وإنما ألفه بقضاء لا يعرف كنهه. وقد ذكر الجبر في اللزوميات أكثر من مائتي مرة، يثبته ويناضل عنه، ويبسط سلطانه على الحياة العملية للأفراد والجماعات، فمن قوله في الجبر:

المرء يقدم دنياه على خطرٍ بالكره منه وينآها على سَخَطِ
يخيط إثمًا إلى إثمٍ فيلبسه كأن مفرقه بالشيب لم يُخَطِ

فانظر كيف أثبت ما قدمناه في أول المقالة الثانية، من أنَّ الإنسان يدخل هذه الدنيا كارهًا، ويخرج منها كارهًا، ولو خُيِّر ما اختار، ويقول أبو العلاء:

إذا كنت بالله المهيمن واثقًا فسلِّمْ إليه الأمر في اللفظ واللحظ
يدبرك خلَّاقٌ يدير مقادرًا تخطيك إحسان الغمائم أو تحظي

فانظر إليه: كيف جعل الله يدبر مقادير تصيب من تصيبه بقدر، وعن حركتها التي أثبت لها المصادفة، يسعد قومٌ ويشقى آخرون، ويقول:

خرجت إلى ذي الدار كرهًا ورحلتي إلى غيرها بالرغم واللهُ شاهد
فهل أنا فيما بين دينك مجبرٌ على عملٍ أم مستطيعٌ فجاهد؟
عدمتك يا دنيا فأهلك أجمعوا على الجهل طاغٍ مسلمٌ ومعاهد

فقد أثبت الجبر في الدخول إلى الحياة والخروج منها، وسأل عنه فيما بين هذين سؤال المستيقن به، الباتِّ لرأيه فيه، وقال:

حوتنا شرورٌ لا صلاح لمثلها فإن شذَّ منا صالحٌ فهو نادر
وما فسدت أخلاقنا باختيارنا ولكن بأمرٍ سببته المقادرُ
وفي الأصل غدرٌ والفروع توابعٌ وكيف وفاء النجل والأب غادر؟!

إذا اعتلت الأفعال جاءت عليلة   كحالاتها أسماؤها والمصادر
فقل للغراب الجون إنْ كان سامعًا   أأنت على تغيير لونك قادر؟!

فلم يبقَ شك بعد هذه الأبيات في أنَّ رُوح أبي العلاء في الفلسفة الإلهية جبري لا يعرف الاختيار، ولا يطمئن إليه، على أنه يقول:

قالت معاشر: كلٌّ عاجزٌ ضرعٌ   ما للخلائق لا بطءٌ ولا سرع؟!
مُدَبَّرُون فلا عتبٌ إذا خطئوا   على المسيء ولا حمد إذا بَرعُوا
وقد وجدت لهذا القول في زمني   شواهدًا ونهاني دونه الورع

فزاد في هذه الأبيات على أبيات الجبر أمرين؛ أحدهما: نفي التكليف، والآخر أنه يرى الجبر ويؤمن به، ولكن الورع ينهاه عنه. ولو صدق لقال: إنَّ خوف النَّاس هو الذي ينهاه، ويقول أيضًا:

ما باختياريَ ميلادي ولا هرمي   ولا حياتي فهل لي بعدُ تخييرُ؟!
ولا إقامة إلا عن يَدَيْ قدرٍ   ولا مسيرَ إذا لم يُقضَ تَيْسِيرُ

ويقول:

جيب الزمان على الآفات مزرورُ   ما فيه إلا شقيُّ الجدِّ مضرورُ
أرى شواهد جبرٍ لا أحققه   كأنَّ كلًّا إلى ما ساء مجرورُ

ويقول:

والعقل زينٌ ولكن فوقه قَدَرٌ   فما له في ابتغاء الرزق تأثيرُ

فهذا المقدار القليل من الشعر الجبري في اللزوميات يكفي لإثبات الروح الجبري لأبي العلاء واضحًا جليًّا، فهل أبو العلاء في عقيدة الجبر يوافق نزعة المسلمين؟ الجبر قديمٌ عند الفلاسفة وكثير من أهل الديانات، ومصدر الإيمان به شيئان: أحدهما أنَّ الاختيار لا يتفق مع القول بأن هذا العالم مبنيٌّ في حركاته الاجتماعية والفردية للإنسان وغير الإنسان على العلل والأسباب، وأنَّ كل شيءٍ في هذه الحياة إنما هو نتيجةٌ لشيءٍ كان

قبله، ومقدمةٌ لشيء يجيء بعده، فإذا صحت هذه القضية — وقد فرغت الفلسفة من إثباتها منذ أمدٍ بعيدٍ — لم يكن للاختيار موضعٌ في هذا العالم.

ذلك أنَّ هذا الاختيار إما أنْ يكون متصلًا بما قبله وما بعده اتصال العلة بمعلولها، والنتيجة بمقدمتها أو لا. فإن تكن الأولى فهو الجبر؛ إذ لا يمكن أنْ يتخلف المعلول عن علته، ولا أن تحول النتيجة عن مقدمتها، وإذن فادعاء الاختيار ليس إلا غرورًا. وإنْ تكن الثانية فقد بطلت القضية التي قدمناها، وأصبح العالم ملعبًا تختلفُ فيه المصادفات، وهو ما لا شك في بطلانه. إذن فليس من الجبر محيد، ولا عن الاضطرار مزحل.

المصدر الثاني من مصادر الجبر الإيمان بشمول القدرة والعلم الإلهيين؛ فإن شمول القدرة يقتضي ألا يكون في هذا العالم شيءٌ إلا إذا تعلقت به قدرة الله، فإذا فعل الإنسان شيئًا فإما أنْ يكون مختارًا فيه أو غير مختار، فإن يكن مختارًا فهذا الفعل واجبٌ، وإنْ لم تتعلق به قدرة الله. وهو باطلٌ؛ لأنه يهدم أصل القدرة، وإنْ يكن غير مختارٍ فهو الجبر الذي لا شك فيه. إذن فالدين والفلسفة يتظاهران على إثبات الجبر وإقامة الأدلة عليه، فإذا بحثنا عن الحياة العملية ولا سيما بالقياس إلى أبي العلاء، عرفنا أنها تنتج الجبر أيضًا؛ فإن الرجل يلقى في هذه الحياة ألوانًا من الخير والشر ليس له في اكتسابها يدٌ، وإنما ساقتها إليه أحوال لا يملكها. ومن هنا لهج العامة بالركون إلى الله والاعتماد عليه، وهم لا يفهمون من هذا اللفظ ما يفهم الفقيه في الدين، إنما يريدون أنَّ هذه الحياة مسيرةٌ ليس لعمل النَّاس فيها تأثير، فالمرء لاقٍ فيها حظه، سواءٌ أعمل أم لم يعمل. وفي الحقِّ أنَّا لو حللنا قُوى الإنسان النفسية لم نجد عن الجبر مندوحةً؛ فإن هذه القُوى متأثرةٌ في نفسها بأشياء لا يملكها الفرد ولا الجماعة؛ فالرجل لم يُوجِد نفسه وإنما أوجد غيره، وهو لم يكوِّن قواه وإنما كُوِّنت له. وللزمان والإقليم فيها تأثيرٌ عظيمٌ، وللبيئة الاجتماعية تأثيرٌ أعظم، وللعادات والأخلاق الموروثة تأثير لا يكاد يُقدَّر، والحوادث الطارئة تصرِّفُها كما تريد، وتصوغها كما تشتهي. فمن أين يأتي للإنسان حظه من الاختيار، إلا أنَّ الاختيار وَهْم قد ملك النَّاس منذ كانوا وهم على الخضوع له مجبورون.

من الجبر ما يتعلق بالأشخاص، ومنه ما يتعلق بالجماعات فأحوالك الخاصة، وظروفك التي تكتنفك — محدثة كانت أو قديمة — تحدد لك طريقك في الحياة، وكذلك الظروف والأحوال التي تكتنف الجماعات. ومن الواضح أنَّ الفرد والجماعة لا يملكان لهذه الأحوال والظروف تغييرًا ولا تبديلًا، فإذا كانت هذه الظروف مصدرًا لآلامٍ كثيرة،

كالتي أحاطت بأبي العلاء أزالت عن نفسه سلطان الغرور، وأظهرتها على حقيقة أمرها، فعرفت أنها لم تؤثر حياةً ولا موتًا، ولم تختر ما هي فيه من سعادةٍ ولا شقاء، وهذا هو الذي كان من أمر أبي العلاء، كما تبينه لك المقالة الثانية من هذا الكتاب، فلم يختر أبو العلاء ذهاب عينيه ولا فقد أبويه، ولا إصفار يده من المال، ولا إباء نفسه للسؤال، وإنما كل هذه أمورٌ محتومة قد حُمِلت على الرجلِ فاحتملها من غير ما اعتراضٍ ولا نكيرٍ. غير أنَّ اعتقاد الجبر إذا تأثرت به النفس أدى إلى ألوانٍ من مخالفة المألوف في العادة والدين، فقد اضطر أبو العلاء إلى أنْ يجهر بإنكار التكليف أحيانًا، فيقول:

إنْ كان من فعل الكبائر مُجبرًا فعقابه ظلمٌ على ما يفعل
والله إذ خلق المعادن عالم أنَّ الحداد البيض منها تُجعَل

فانظر، كيف جعل عقاب صاحب الكبيرة ظلمًا حين أثبت الجبر، وقد ذهب في بيتٍ آخر إلى أنَّ الإنسان لا يستحق ذمًّا ولا حمدًا؛ لأنه مجبر، فقال:

لا تمدحن ولا تذمن امرأ فينا فغير مقصر كمقصر

فهذا كلامٌ يدل على أنَّ أبا العلاء حين رأى الجبر لم يفرق بين الإنسان وبين غيره مما اشتمل عليه هذا العالَم، ولكنه لو بسط سلطان الجبر قليلًا لعرف أنَّ ما ينال الإنسان من مدحٍ أو ذمٍّ، ومن إحسانٍ أو إساءةٍ، ليس في الحقيقة أمرًا اختياريًّا، وإنما هو أمرٌ جبري. فكما أُجبِر الإنسان على أنْ يحسن ويسيء، أُجبِر على أنْ يحمد الحسن ويذم القبيح، بل على أنْ يتصور هذا حسنًا وهذا قبيحًا. وإذا كنا قد قررنا أنَّ المرء مجبرٌ على أنْ ينتحل لنفسه الاختيار، كان من الواضح أنه مجبرٌ على أنْ يضيف إلى نفسه آثار هذا الاختيار المنتحل، فإذا بسطنا سلطان الجبر إلى هذا الحد — وهو كذلك في نفس الأمر — لم يُتَّهَم جبري بمخالفة دين ولا بالخروج على شريعةٍ.

وعلى الجملة، فإن طائفة الأحوال التي اكتنفت الحياة المادية والمعنوية لأبي العلاء قد اضطرته إلى أنْ يتصوَّر الجبر بالصورة التي قدمناها، وأنْ يتخذ منه اعتراضاتٍ على التكليف، تجعل لخصومه سبيلًا عليه.

الروح

ليس لأبي العلاء في الروح رأيٌ ثابتٌ، فقد ذهب فيه مذهبين مختلفين: أحدهما مذهب أفلاطون، وهو أنه جوهرٌ مجرَّد، قد أُهبِط إلى هذا البدن ليُبتَلى فيه، ثم هو عائدٌ بعد الموت إلى العالم العقلي؛ فمعذبٌ أو منعمٌ بما بقي فيه من تذكار ما كان له في الحياة، من إساءةٍ وإحسان. وفي ذلك يقول:

يا روح كم تحملين الجسم لاهيةً أبليته فاطرحيه طالما لبسا

ويقول:

كإنائك الجسم الذي هو صورةٌ لك في الحياة فحاذري أنْ تُخدَعي
لا فضل للقدح الذي استودعته ضربًا ولكن فضله للمودع

فهذا صريحٌ في مذهب أفلاطون. والثاني مذهب الماديين من قدماء الفلاسفة، وهو أنَّ الروح نارٌ يُخمِدها الموت، وفي ذلك يقول:

دولاتكم شمعات يُستضَاء بها فبادروها إلى أنْ تُطفَأ الشمع
والنفس تفنى بأنفاس مكررة وساطع النار تخبي نوره اللمع

فهذا نصٌّ صريحٌ على أنَّ الروح نار يخمدها الموت. ومع أنَّ أبا العلاء قد أكثر من ذكر المذهب الأفلاطوني، ولم يذكر المذهب المادي إلا قليلًا، فنحن نميل إلى أنه كان يرى رأي الماديين في بعض أطواره، فإنه لو كان يرى رأي أفلاطون، لما شك في بعث الأرواح ولسهل عليه أنْ يؤلف بين هذا البعث وبين البعث الذي يراه الدين، وسترى أنَّ أبا العلاء إلى إنكار البعث أقرب منه إلى إثباته، على أنَّ لأبي العلاء رأيًا في الروح يؤكد ميله إلى مذهب الماديين؛ فإن أفلاطون يرى أنَّ الروح خيرٌ، وأنَّ الجسم والمادة هما مصدر الشر، وأما أبو العلاء فيرى على العكس من ذلك، أنَّ الخير هو الجسم، وأنَّ الشرير هو الروح، وفي ذلك يقول:

أعائبةٌ جسدي روحُه وما زال يخدم حتى ونى

وقد كلفته أعاجيبها فطورًا فرادى وطورًا ثنا
ينافي ابن آدم طبع الغصون فهاتيك أجنت وهذا جنى

فانظر كيف وضع الجسم موضع الطبع المجتهد؟ وكيف أسند الجناية إلى الروح والإثمار إلى الأغصان التي لا روح فيها، كأنه يقول: إنَّ الجسم مصدر الخير، وإنَّ الروح مصدر الشر والجنايات. وقد أثبت للروح في أبياتٍ أخرى أنها مصدر الفساد المادي، وعلة ما يصيب الأجسام من الانحلال، مع أنَّ أفلاطون يرى أنَّ الروح قديمٌ خالدٌ. وفي ذلك يقول أبو العلاء:

ولو سكَنَتْ جبالَ الأرضِ رُوحٌ لما خلدت نضاض ولا أراب

على أنَّ أبا العلاء قد شكَّ في أمر الروح بعد الموت حين كان يرى رأي أفلاطون، فسأل نفسه: هل تحس الروح بعد الموت كما كانت تحس في الحياة؟ أما أفلاطون فيرى أنَّ الموت يقوِّي ما للروح من حس بالأشياء وظهورٍ عليها، وفي ذلك يقول أبو العلاء:

لا حس للجسم بعد الموت نعلمه فهل تحس إذا بانت عن الجسد؟!

ومما يؤيد ميله إلى رأي الماديين أنه شك في أنها من النار أم من الهواء، فقال:

روحٌ إذا اتصلت بشخص لم يزل هو وهي في مرض العناء المكمد
إنْ كنت من ريح فيا ريح اسكني أو كنت من نار فيا نار اخمدي

ولم يكتفِ بذلك، بل سأل نفسه هل يصحب عقله روحه بعد الموت؟ وقال: إنْ يكن ذلك حقًّا — أي كما يقول أفلاطون — فخليقٌ بها أنْ ترى الأعاجيب، وإلا يكن حقًّا فخليقٌ بي أنْ آسف. وفي ذلك يقول:

إنْ يصحب الروح عقلي بعد مظعنها للموت عني فأجدر أنْ ترى عجبا
وإنْ مضت في الهواء الرحب هالكةً هلاك جسمي في تربي فواشجبا!

التناسخ

عرفنا رأي أبي العلاء في الإله، والجبر، والروح، وهي أهم ما يبحث عنه العلم الإلهي. ولا بد لنا من أنْ نشير بالإيجاز إلى رأيه في التناسخ، ثم في بقية ما وراء المادة من الجن والملائكة، لننتقل من ذلك إلى رأيه في النبوات.

أبو العلاء عرف التناسخ ودرسه، وأشار إليه في سقط الزند، وفي الرسائل واللزوميات، ورسالة الغفران. والتناسخ معروفٌ عند العرب منذ أواخر القرن الأول، والشيعة تدين به، وببعض المذاهب التي تقرب منه؛ كالحلول والرجعة. وليس بين أهل الأدب من يجهل ما كان من سخافات السيد الحميري، وكثير في ذلك. ولما تُرجِم كتاب كليلة ودمنة، وفيه قصة الناسك والفأرة، وهي قصةٌ تمثل مذهب الهنود في التناسخ، شاعت بين النَّاس حتى نُظِمت في الشعر؛ فروى أبو العلاء في رسالة الغفران بيتين نسبهما إلى بعض النصيرية، فقال:

اعجبي أمنا لصرف الليالي جعلت أختنا سكينة فاره
فازجري هذه السنانير عنها واتركيها وما تضمُّ الغراره

ثم كثر علم العرب بهذا المذهب وغيره من مذاهب الهند، حين اشتدت الصلة بينها وبين بلاد المسلمين، على يد محمود بن سبكتكين — كما قدمنا — فكان النَّاس يتخذون من أخبار الهند وعجائب دينهم طرائف يتندرون بها في المجالس، ويتفكهون بها في الأسمار، كما ترى ذلك في رسالة الغفران ص١٥٣. غير أنَّ أبا العلاء لم يرَ التناسخ ولم يرضه، بل ذمَّه وشنَّعه في رسالة الغفران، وفي اللزوميات، فقال:

يقولون إنَّ الجسم يُنقَل روحه إلى غيره حتى يهذبه النقل
فلا تقبلن ما يخبرونك ضلةً إذا لم يؤيِّد ما أتوك به العقل

والظاهر أنَّ عقل أبي العلاء لم يؤيد التناسخ، فرفضه وأعرض عنه.

الجن والملائكة

أبو العلاء أنكر الجن والملائكة في اللزوميات نصًّا، فقال:

قد عشت عمرًا طويلًا ما علمت به حسًّا يُحَس لجنيٍّ ولا مَلَك

وقال:

فاخشَ المليك ولا توجد على رهب إنْ أنت بالجِنِّ في الظلماء خُشِّيتا
فإنما تلك أخبارٌ ملفقةٌ لخدعة الغافل الحشويِّ حُوشِيتا

ورسالة الغفران مملوءةٌ بالسخرية المؤلمة من الجن والملائكة جميعًا. وقد قدمنا أنه نظم الشعر في رسالة الغفران على ألسنة الجن الذين دخلوا الجنة، فقال — وإنما يريد الهزء والسخرية:

مكة أقوت من بمي الدردبيس فما لجني بها من حسيس

وهي قصيدةٌ طويلة ملئت بالغريب، واشتملت على ما شاع في النَّاس من أخبار الجن (ص٧٩). على أنَّ أبا العلاء لم ينكر قدرة الله على خلق أجسامٍ نورانيةٍ، ليست بلحمٍ ولا دمٍ، فقال:

لست أنفي عن قدرة الله أشبا حَ ضياء بغير لحمٍ ولا دَمْ
وبصيرُ الأقوام مثلي أعمى فهلموا في حندسٍ نتصادَمْ

وفي هذا البيت من السخرية شيء كثير.

النبوات

أبو العلاء كان منكرًا للنبوات، جاحدًا لصحتها، وقد نص على ذلك في اللزوميات صراحةً غير مرةٍ، فطورًا يثبت أنها زورٌ، وطورًا يجعلها مصدر الشرور، وافتن في ذلك افتنانًا عجيبًا، فلم يكتفِ بإنكار النبوات، حتى أنكر الديانات عامة، وزعم أنها للعقل مخالفةٌ، وعن شرعته صادفةٌ. يسلك في ذلك مسلك التورية مرةً، والتصريح مرةً أخرى، فيقول:

إنَّ الشرائع ألقت بيننا إحنًا ... وأورثتنا أفانين العداواتِ
وهل أُبِيحت نساء الروم عن عرض ... للعرب إلا بأحكام النبواتِ

ويقول:

هفت الحنيفةُ والنصارى ما اهتدت ... ويهود حارت والمجوس مُضَلَّلَهْ
اثنان أهلُ الأرض ذو عقلٍ بلا ... دينٍ وآخر دينٌ لا عقل لَهْ

ويقول:

ولا تحسب مقال الرُّسْل حقًّا ... ولكن قول زورٍ سطروه
وكان النَّاس في عيشٍ رغيدٍ ... فجاءوا بالمحال فكدَّروه

ويقول:

أتى عيسى فأبطل دين موسى ... وجاء محمدٌ بصلاة خمس
وقيل يجيء دينٌ بعد هذا ... فأودى النَّاس بين غدٍ وأمس
إذا قلت المحال رفعت صوتي ... وإنْ قلت اليقين أطلت همسي

ويقول:

إذ رجع الحصيف إلى حجاه ... تهاون بالشرائع وازدراها

ويقول في التعريض بالإسلام خاصة:

تلوا باطلًا وجَلَوْا صارمًا ... وقالوا صدقنا فقلنا نعم

ويقول في التعريض بالنبي ﷺ:

ولست أقول إنَّ الشُّهْبَ يومًا   لبعث محمدٍ جُعِلت رجوما

ويقول في ذلك معرضًا بقصة خيبر:

ومحمدٌ وهو المنبَّأ يشتكي   لمكان أكلته انقطاع الأبهر

ويقول:

وإذا ما سألت أصحاب دينٍ   غيَّروا بالقياس ما رتَّبوه
لا يدينون بالعقول ولكن   بأباطيل زخرفٍ كذَّبوه

ويقول:

بَنَتِ النصارى للمسيح كنائسًا   كادت تعيبُ الفعل من منتابها
ومتى ذكرتُ محمدًا وكتابه   جاءت يهود بجحدها وكتابها

وانظر إلى السخرية في قوله:

أفملة الإسلام ينكر منكرٌ   وقضاء ربك صاغها وأتى بها؟!

ويقول:

غدا أهلُ الشرائع في اختلافٍ   تُقَضُّ به المضاجع والمهود
فقد كذبت على عيسى النَّصارى   كما كذبتْ على موسى اليهود

وانظر إلى تعريضه بالإسلام:

ولم تستحدث الأيام خلقًا   ولا حالتْ من الزمن العهود

ومثل هذا كثيرٌ منبثٌّ في اللزوميات، لم نشأ أنْ نسرف في روايته اتقاء الإطالة، وخشية الإملال، وهو يَدُلُّ على أنَّ روح الرجل لم يكن روح مؤمنٍ بالنبوات، ولا مصدقٍ للأنبياء، وإنْ كان قد آمن بالله واطمأن إليه. وقد فرغ المتكلمون من إثبات النبوات وإقامة البرهان عليها، وليس بنا أنْ نتناول الرد على أبي العلاء، والدفاع عن النبوات؛ فإنا لم نضع هذا الكتاب في الكلام وإنما وضعناه في التاريخ، إنما يعنينا أنْ نتعرف المصادر التي ألقت أبا العلاء في هذا الجحود؛ فإن الرجل لم يختر الخروج على الأنبياء، وإنما تلك عقيدةٌ لزمته كارهًا؛ لأسبابٍ ما نظن أنها خفية أو غامضةٌ، فقد بيَّنا أنَّ الحياة الدينية كانت في عصر أبي العلاء سيئة شديدة القبح، وكذلك الحياة الخلقية وغيرها من ألوان الحياة العامة. وتدلنا المقالة الأولى على أنَّ الحياة الخاصة لأبي العلاء، كانت مملوءةً بالهموم والأحزان، وأنَّ النَّاس ما كانوا يُقصِّرون في الإساءة إليه، فلا جرم كره ما اتفقوا عليه من سياسةٍ ودينٍ، ومن أخلاقٍ وعاداتٍ، وهو بعد قد قرأ فلسفة اليونان والهنود، وهم لا يؤمنون بالنبوات ولا يعترفون بالأنبياء، غير أنَّ الخطأ الذي وقع فيه كارهًا من غير شك، هو أنه حمل على الدين ذنب أهله، وعاب الشرائع بآثام أصحابها.

وقد تكون العقيدة في نفسها طاهرة نقيةً، حتى إذا مازجت النفوس الفاسدة، وخالطت القلوب المريضة، لم تنتج نتائجها الطبيعية، ولم تؤدِّ إلى ما يمكن أنْ تؤدي إليه من طيب الأغراض. وليس هذا عيبها، وإنما هو عيب النَّاس الذين انتحلوها، فلم يحسنوا الرعاية لها، ولا الحرص عليها.

وكثرة الاختلاف الذي كان بين أهل الأديان، ولم يزل بينهم إلى الآن، وأدى إلى كثيرٍ من الحروب والغارات قد بغَّضت أبا العلاء في الديانات، وقد كان من حقه ألا يبغضها، فليست هي التي أثارت الحروب، وإنما أثارتها الأهواء والشهوات.

أبو العلاء على ذمه للأديان وسخطه عليها، قد مدح الإسلام خاصةً وفضَّله على الأديان عامةً، فقال:

وإنْ لحق الإسلام خطبٌ يغضه فما وجدت مثلًا له نفس واجد

وقد مدح النبي ﷺ وشريعته بقصيدة خاصة في اللزوميات مطلعها:

دعاكم إلى خير الأمور محمدٌ وليس العوالي في القنا كالسوافل
حداكم على تعظيم من خلق الضحى وشُهْبَ الدجى من طالعاتٍ وآفل

ويقول في آخرها:

فصلَّى عليه الله ما ذر شارق وما فت مسكًا ذكره في المحافل

ولكنه مع ذلك لم يمتنع عن إنكار شيءٍ من أحكام الشريعة والاعتراض عليها، فقال في إنكار الدية وقطع يد السارق:

يد بخمس مئينٍ عسجدٍ وُدِيَتْ ما بالها قُطِعَتْ في ربع دينار؟!
تناقض ما لنا إلا السكوت له وأنْ نعوذ بمولانا من النار!

وقال في إنكار ما في القرآن من تقسيم فرائض الميراث:

حيران أنت فأي النَّاس تتبعُ تجري الحظوظ وكلٌّ جاهل طبعُ
والأم بالسدس عادت وهي أرأف من بنتٍ لها النصف أو عرسٍ لها الرُّبعُ

وقد أجمع المؤرخون على أنَّ أبا العلاء، عارض القرآن بكتاب سماه «الفصول والغايات في محاكاة السور والآيات»[٣] وأبو العلاء نفسه لم ينكر هذا الكتاب، بل أثبته في ثبت كتبه الذي رواه القفطي والذهبي وياقون، ولكنه جعله في الوعظ والهداية، وقد روى ياقوت قطعًا من هذا الكتاب ... والأشبه أنْ يكون أبو العلاء قد نحا بفصوله وغاياته هذا النحو، من غير أنْ يعلن ذلك إلى الناس، ولعله قد تحدث ببعض ما في نفسه إلى نفر من خاصته، فشاعت عنه قالة لم تثبت عليه، والناس يُكفِّرون أبا العلاء بهذا الكتاب، وبما في رسالة الغفران من سخرية، وبما في اللزوميات من إنكار للنبوات، أما نحن فلم نضع

[٣] هذا الكتاب يُطبَع الآن وهو في الوعظ والإرشاد من غير شك.

هذا الكتاب لنحكم على الرجل بكفر أو إيمان، وإنما وضعناه لنظهر صورته التاريخية للناس، فأما دينه ومصيره فأمرهما إلى الله وحده، ليس لنا فيهما قول.

أبو العلاء قد خصَّص في لزومياته أشعارًا لمناظرة الفرق المختلفة، فعاب على النصارى قولهم بصلب المسيح، وعلى اليهود امتلاء توراتهم بالأكاذيب، وعلى المسلمين الدية والحج والميراث، وعلى المجوس عبادة ما لا يعقل.

ثم التفت إلى الفِرَق الخاصة، فعاب على المعتزلة كثيرًا من آرائهم، ولم يرَ أن تُخلِّد الذنوبُ صاحبَها في النار، وشنَّع الصوفية ولا سيما في رسالة الغفران، وذمَّ الإمامية والقرامطة أقبح ذم، وأنكر انتظار الأولين للإمام المغيب، وإباحة الآخرين للمنكرات. وفي ذلك يقول:

يرتجي النَّاس أنْ يقوم إمامٌ	ناطقٌ في الكتيبة الخرساء
كذب الظنُّ لا إمام سوى العقـ	ـل مشيرًا في صبحه والمساء
فإذا ما أطعته جلب الرحـ	ـمة عند المسير والإرساء
إنما هذه المذاهب أسبا	بٌ لجذب الدنيا إلى الرؤساء
كالذي قام يجمع الزنج بالبصـ	ـرة والقرمطي بالأحساء

ولو أنا ذهبنا نحصي ما قال أبو العلاء في مناظرة الفرق الخاصة، لطال القول ولتجاوزنا الاقتصاد.

البعث

لا يشكُّ أصحاب الديانات في البعث، ولا يمتري المسلمون في حشر الأجسام. بذلك نطق القرآن الكريم في كثير من آياته. فأما الفلاسفة الماديون فينكرونه جملة، وأما الفلاسفة الإلهيين من اليونان — ولا سيما الأفلاطونية — فينكرون حشر الأجسام، ولا يؤمنون ببعث الأرواح كما نفهمه نحن من الدين، ولكنهم يقولون بخلود الروح، وأنها تنتقل بعد الموت إلى عالمها العقلي، فتشقى أو تسعد بتذكار ما صنعت في الحياة، ولا بد عندهم من أن تعود إلى صفائها بعد المحنة، فلما نُقِل هذا المذهب إلى المسلمين، صبغه الفلاسفة منهم صبغة الإسلام، فسموا رجوع الروح إلى عالمها العقلي بعثًا. أما أبو العلاء فقد اضطرب رأيه في البعث اضطرابًا شديدًا، فمرة أثبته، فقال:

وإنـي لأرجـو مـنـه يـوم تـجـاوز فيأمر بي ذات اليمين إلى اليسرى
إذا راكبٌ نـالـت بـه الـشـأو نـاقـةٌ فما أينُقِي إلا الظَّوالعُ والحسرى
وإنْ أُعْفَ بعد الموت مما يريبني فما حظي الأدنى ولا يدي الخسرى

ويقول:

قال المنجِّم والطبيب كلاهما لا تُحشَر الأجسام قُلْتُ إليكما
إنْ كان رأيكما فلستُ بخاسرٍ أو صحَّ قولي فالخسار عليكما

وتارة ينكره نصًّا، فيقول:

ضحكنا وكان الضحك منا سفاهةً وحُقَّ لسكان البسيطة أنْ يبكوا
تُـحـطِّـمـنـا الأيـام حـتـى كـأنـنـا زجاجٌ ولكن لا يُعاد له سبك

قال الأستاذ الجليل الشيخ محمد المهدي في محاضرته التي ألقاها عن أبي العلاء بالجامعة:

وليس هذا البيت عندي بدالٍّ على إنكار البعث، فإن أبا العلاء قد ذهب فيه مذهب التشبيه القديم الذي ذكره الشاعر في قوله:

إنَّ القلوب إذا تنافر ودها مثل الزجاجة كسرها لا يُجبَر

يريد أبو العلاء أنَّ الزجاج إذ حُطِّم لم يلتئم، فأما الأجسام فإنها تلتئم بعد البلى.

ونذكر أنَّا راجعناه في ذلك فطالبنا بالدليل على أنَّ أبا العلاء كان يعرف إمكان أنْ يُعاد سَبْكُ الزجاج، ولم يقنعه ما ذكرنا من أنَّ إعادة سَبْكِ الزجاج كانت معروفةً في عصر أبي العلاء، بل أراد — وله الحق فيما أراد — أنْ نأتي له بنص من كلام أبي العلاء على أنه كان يعرف ذلك. فها نحن أولاء نورد له اليوم النص الصريح على أنَّ أبا العلاء قد كان بذلك خبيرًا، فمن ذلك قوله في اللزوميات:

إنَّ الزجاجة لما حُطِّمت سُبِكت   وكم تكسَّر من دُرٍّ فما سُبِكا

وقال:

يسبك الصائغ الزُّجاج ولا يسـ   ـطيع سبكًا للدرِّ إنْ يتشظى

على أنَّ أبا العلاء لم ينفِ البعث في هذين البيتين وحدهما، بل نفاه أكثر من ستين مرة في اللزوميات. ومن أشنع قوله في ذلك ما رواه القفطي وياقوت، وهو:

ريب الزمان مفرِّق الإلفَيْنِ   فاحكم إلهي بين ذاك وبَيْنِي
أَنَهَيْتَ عن قتل النفوس تعمُّدًا   وبعثتَ أنت لقتلها مَلَكَيْنِ؟!
وزعمتَ أنَّ لها معادًا ثانيًا   ما كان أغناها عن الحالَيْنِ!

وتارة يقف أبو العلاء في أمر البعث موقف الشك، فيقول:

يا مرحبًا بالموت من مُتَنَظَّرٍ   إنْ كان ثَمَّ تعارفٌ وتلاقِ

وتارة يجزم بمذهب أفلاطون في الروح، فيقول:

وإنْ صدأت أرواحنا في جسومنا   فيوشك يومًا أنْ يُعاوِدَها الصَّقْلُ

ثم يعود إلى الشك في هذا المذهب، فيقول:

أما الجسوم فللتراب مآلها   وعييت بالأرواح أنَّى تسلك

ومهما يكن من شك أبي العلاء أو انتحاله الشَّكَّ في البعث، فإنه لا يرتاب في قدرة الله عليه، وفي ذلك يقول:

وقدرة الله حقٌّ ليس يُعجزها   حشرٌ لجسم ولا بعث لأمواتِ

ويقول:

إذا ما أعظمي كانت هباءً فإن الله لا يعييه جمعي

ولقد يدلُّ ما قدمناه على أنَّ الروح الفلسفي لأبي العلاء في الطبيعيات والرياضيات، يوناني خالص، وأنه في الإلهيات يونانيٌّ كثيرًا وإسلاميٌّ قليلًا. فهذا الروح الفلسفيُّ يثبت لنا أنَّ أبا العلاء، إنْ لم يكن قد أنكر البعث إنكارًا تامًّا، فقد شك فيه شكًّا شديدًا. وإذ قد فرغنا من فلسفته الإلهية فلننتقل إلى فلسفته العملية وهي آخر ما لفلسفته من الأقسام.

الفلسفة العملية: أصل الإنسان

قدَّمنا في هذه المقالة أنَّ أبا العلاء كان يتَّهِم الأخبار، ولا يُصَدِّقها إلا إذا أيَّدها عقله، مهما كان مصدرها ومهما أيدتها صحة الرواية ونصوص الدين؛ لذلك شك في أب الإنسان، فقال:

جائز أنْ يكون آدم هذا قبله آدمٌ على إثر آدَمْ

ثم جزم بذلك، فقال:

وما آدم في مذهب العقل واحدٌ ولكنه عند القياس أوادمُ

ولعله لاحظ أنَّ ما بين أجيال النَّاس من الاختلاف في اللغة والعادة والدين، بل في الشكل والصورة، يمنع أنْ يكونوا مشتقين من سنخ واحد. وهذا هو مذهب الباحثين من علماء الفرنج في هذه الأيام؛ فإنهم يعتقدون أنَّ كل جنس من البشر نوع برأسه، لم يجمعه مع غيره من الأجناس أبٌ وأم، وهو يخالف ما اتفق عليه القدماء، ودلت عليه نصوص الشرائع السماوية، إنْ فهمت من غير تكلف ولا تأويل. على أنَّ أبا العلاء لم يلبث أنْ شكَّ في هذا أيضًا، فظن أنَّ آدم إنما هو شخص من أشخاص الأساطير، فقال:

قال قومٌ ولا أدين بما قا لوه إنَّ ابن آدمٍ كابن عرس
جهل النَّاس ما أبوه على الدهـ ـر ولكنه مسمى بحرس

فــي حـديـث رواه قـومٌ لـقـومٍ رهنَ طرسٍ مستنسخٍ بعد طرس

وقد قدمنا أنَّ التَّقِيَّة وحدها هي التي أنطقت أبا العلاء بقوله: «لا أدين بما قالوه.»

غرائزه

لم يُعْنَ أبو العلاء من غرائز الإنسان إلا بما يتصل بالأخلاق، وقد أكثر البحث وأطال التفكير، فلم ينتج له ذلك إلا أنَّ الإنسان شريرٌ بطبعه وأنَّ الفساد غريزةٌ فيه؛ ولذلك لم ينتظر له إصلاحًا، ولم يرجُ لأدوائه شفاء. ولا شك في أنَّ الآلام التي بلاها في حياته، والآثام التي رآها في عصره، هي التي قوَّت في نفسه هذا الرأي، حتى ملأ شعره ونثره، ولم تكد تخلو منه قصيدةٌ في اللزوميات. وعلى هذا الرأي بنى أبو العلاء سيرته الخاصة، فآثر العزلة والانصراف من الاجتماع، وقد افتنَّ أبو العلاء في وصف الإنسان باللؤم افتنانًا كثيرًا، فقال:

إن مازت النَّاسَ أخلاقٌ يُقاس بها فـإنـهم عند سوء الطبع أسواء
أو كان كلُّ بني حواء يشبهني فبئس ما ولدت للناس حواء

ويقول:

رأيت قضاء الله أوجبَ خلقه وعاد عليهم في تصرُّفِهِ سلبا
وقد غلبَ الأحياء في كلِّ وجهةٍ هواهم وإنْ كانوا غطارفةً غلبا
كلابٌ تغاوت أو تعاوت لجيفةٍ وأحسبني أصبحت ألأمها كلبا
أبينا سوى غش الصدور وإنما يَنالُ ثوابَ الله أسلمُنا قلبا
وأي بني الأيام يحمد قائلٌ ومن جرَّب الأقوام أوسعهم ثلبا؟!

ويقول:

خسئتِ يا أمنا الدنيا فأف لنا بني اللئيمة أنذالٌ أخساء

وانظر إليه: كيف ذم النَّاس في معرض محاورته للغراب، فقال:

جُرْ يا غراب وأفسد لن ترى أحدًا إلا مسيئًا وأيُّ الخلق لم يَجُرِ؟!
فخذ من الزرع ما يكفيك عن عرضٍ وحاول الرزق في العالي من الشَّجَرِ
وما ألومك بل أوليك معذرةً إذا خطفت ذُبال القوم في الحجر
فآل حواء راعوا الأسد مخدرةً ولم يغادُوا بسلمٍ ربَّةَ الوُجُر
ومن أتاهم بظلمٍ فهو عندهم كجالب التمر مُغترًّا إلى هجر
هم المعاشر ضاموا كلَّ من صحبوا من جنسهم وأباحوا كلَّ مُحتجر
لو كنت حافظ أثمارٍ لهم ينعَتْ ثم اقتربت لما أخلوك من حجر

وقد تمنى أبو العلاء لو أنَّ الإنسان لم يُوجَد؛ لأنه شريرٌ مفسدٌ في الأرض، فقال:

يا ليت آدم كان طلق أمهم أو كان حرَّمها عليه ظهار
ولدتهم في غير طهرٍ عاركًا فلذاك تُفْقَدُ فيهم الأطهار

الدنيا

لم يكن رأي أبي العلاء في الدنيا بأحسن من رأيه في الإنسان، فقد كان لها قاليًا، وعليها زاريًا، ومن لؤمها وخستها اشتقَّ لؤم الإنسان وخسته، وقد اتخذ أمَّ دفر كنيةً لها، فلم يزل يقرعها من اللوم بكل قارعةٍ، حتى أصبح وإنه لأكثر الشعراء ذمًّا للدنيا. ومحاولة الاستدلال على ذلك من شعره، ضربٌ من الإطالة، فإن الرجل لم يُعرَف بخصلةٍ أظهر من ذم الدنيا، على أنه لم يُخلِها من الخير، ولكنه جزء ضئيلٌ بالقياس إلى ما فيها من الشر، وفي ذلك يقول:

نعم ثَمَّ جزء من ألوفٍ كثيرةٍ من الخير والأجزاء بعد شرور

العدم

لذلك كره أبو العلاء الوجود وآثر العدم، وتمنى للوليد ألا يُولَد، وللحي أنْ يفنى، فقال:

فليت وليدًا مات ساعة وضعه ولم يرتضع من أمِّهِ النفساء

وقد أكثر من ذلك حتى تجاوز القصد. ومن هنا، رأى أنَّ من الواجب اتقاء الوجود، والاجتهاد في قطع سلسلته بالإعراض عن النسل، الذي هو الحافظ لهذا الوجود. وقد عدَّ أبو العلاء النسل جنايةً على الأبرياء؛ لأنه إلقاء لأولئك الأبناء في بيئةٍ مملوءةٍ بالشرور، قد كانوا بنجوةٍ عنها لو لم يُولَدوا، وفي ذلك يقول:

على الولد يجني والدٌ ولو انَّهُمْ ولاةٌ على أمصارهم خُطباء
وزادك بُعدًا من بنيك وزادهم عليك حقودًا أنهم نجباء
يرون أبًا ألقاهم في مؤرَّب من العقد ضلَّت حلَّه الأرباء

وقد قدمنا أنه لما مات أوصى أنْ يُكتَب على قبره:

هذا جناه أبي عليْـ ـيَ وما جنيت على أحد

فهذا معناه، يريد أنه بالموت قد فارق هذه الحياة التي لقي فيها الهموم والأحزان، وأنواع الآلام والمصائب، ولولا أنَّ أباه قذفه إلى هذه الدنيا، لما أحسَّ آلام الحياة، ولا حسرات الموت. على أنه لم يشأ أنْ يشاطر أباه هذه الجناية، فقضى حياته عَزَبًا من غير نسلٍ ولا زواج. وقد فصَّل أبو العلاء أدلته المختلفة على وجوب العقم، فقال يصفُ النساء:

صحبنك فاستفدت بهنَّ ولدًا أصابك من أذاتك بالسِّماتِ
ومن رُزِق البنين فغير ناءٍ بذلك عن نوائب مسقمات
فمن ثُكْلٍ يهاب ومن عُقوقٍ وأرزاء يجئن مصممات
وإنْ تُعطَ البناتِ فأيُّ بؤسٍ تبيَّنُ في وجوه مقسمات؟!
يُرِدْنَ بعولةً ويُرِدْنَ حليًا ويلقين الخطوب ملومات

ولسن بدافعاتٍ يوم حربٍ ولا في غارةٍ متغشمات
ودفنٌ والحوادث فاجعاتٌ لإحداهن إحدى المكرمات
وقد يفقدن أزواجًا كرامًا فيا للنسوة المتأيِّمات

فانظر، كيف بالغ في ذلك، حتى استحسن من وأد البنات ما حرَّم الله ونهى عنه الدين. ومن هذا يُعلَم أنَّ أبا العلاء، لم يذهب في بغض النسل مذهب الزهاد من الهنود، الذين إنما كرهوا النسل اجتنابًا للذات الحياة، وإنما ذهب أبو العلاء مذهب من يحب نفسه فيؤثرها بالخير ما استطاع، فقد رأى النسل مصدر ألمٍ وشقاءٍ للوالد والولد جميعًا، فذمَّه وزهد فيه.

الزواج

من الطبيعي إذا أعرض أبو العلاء عن النسل، أنْ يُعرِض عن الزواج؛ لأنه سبيله، ولأن فيه شرورًا أخرى ذكرها غير مرةٍ في اللزوميات، يعرفها من قرأ تائيته التي نظمها في ذمِّ النساء، ومطلعها:

ترنم في نهارك مستعينًا بذكر الله في المترنمات

على أنه قد نهى عن الزواج نصًّا، فقال:

فإن أنت لم تملك وشيك فراقها فعفَّ ولا تنكح عوانًا ولا بكرا

وذلك جاءه من سوء ظنه بالنساء، واعتقاده أنَّ العفَّةَ والإحصان فيهن نادرةٌ. ولعل هذا الرأي هو المزدكية التي أشار إليها الذهبي في ترجمته لأبي العلاء، ونسب شيئًا منها إلى رسالة الغفران؛ لاشتمال هذه الرسالة على ألوانٍ من إباحة القرامطة يرويها رواية الساخط عليها. وفي اللزوميات ما يُؤيِّد ميل أبي العلاء في بعض أطواره إلى الاشتراكية في النساء، فهو لا يُفرِّق في حكم العقل بين ابن الحرة وابن الزانية، فيقول:

وسيان من أمه حرَّةٌ حصانٌ ومن أمه زانيه

ويقول:

ما ميز الأطفال في أشباحها　　للعين حل ولادة وعهار

وسترى أنَّ مذهب أبي العلاء في الأخلاق لا ينافي هذا الرأي. والعجب أنه حكم المنفعة المطلقة في الزواج، فكان نصيحًا مخلصًا حين نصح للناس في أمره، فقد رأى أنَّ الزواج شرٌّ على الرجل؛ لأنه يكلفه مؤنًا وأثقالًا فنهاه عنه، ورأى الزواج خيرًا للمرأة؛ لأنه يرفع عنها أثقال الحياة، فأمر والدها أنْ يلتمس لها الزوج، واضطره ذلك إلى تناقض يقول فيه:

واطلب لبنتك زوجًا كي يراعيها　　وخَوِّف ابنك من نسلٍ وتزويج

فلما فرغ لنفسه، ولم ينظر في المسألة نظرًا اجتماعيًّا، كره الزواج فعاش ولم يتزوج، وأعلن إعجابه بسيرة الرهبان، فقال:

ويعجبني عيش الذين ترهَّبوا　　سوى أكلهم كدَّ النفوس الشحائح

المرأة

رأي أبي العلاء في المرأة قبيح؛ لأنه يسيء بها الظن في جميع أطوارها، ويرى أنَّ تُقطَع الأسباب والوسائل بينها وبين الحياة العامة؛ إذ هي لا تصلح منها لشيءٍ، فأما العلم فقد حظره عليها، فقال:

علموهن النسج والغزل والرد　　ن وخلوا كتابةً وقراءه
فصلاة الفتاة بالحمد والإخـ　　ـلاص تُجزِي عن يونس وبراءه

وإذ لم يكن للناس كافة أنْ يطيعوا أمر أبي العلاء في ذلك، بل لا بد من أنْ يهم بعضهم بتعليم المرأة، فقد ألح في ألا يدخل عليها من المعلمين، إلا الشيخ الفاني، أو العجوز الهالكة، فقال:

ليأخذن التِّلاوة عن عجوزٍ	من اللائي فغرن مهتمات
يسبحن المليك بكل جُنح	ويركعن الضحى متأثِّمات
فما عيبٌ على الفتيات لحنٌ	إذا قلن المراد مترجمات
ولا يُدنَيْن من رجل ضريرٍ	يلقنهنَّ آيًا محكمات
سوى من كان مرتعشًا يداه	ولمته من المتثغِّمات

وفي هذه التائية وصف لحال المرأة، ما نظن أنَّ شاعرًا بلغ منه مبلغ أبي العلاء، وهو يدل على أنه كان أتقن درس حالها في عصره أي إتقان، وقد تشدد أبو العلاء في الحجاب، فقال:

تهتك الستر بالجلوس أمام السْـ	ـسِتر إنْ غنَّت القيان وراءه

ونهى المرأة عن الحج وعن شهود الجماعات، غير مرة في اللزوميات.

الأخلاق

نظلم أنفسنا ونظلم القارئ، إنْ أحببنا أنْ نُفصِّل ما تناول أبو العلاء من الأخلاق في اللزوميات؛ فإن ذلك يستغرق كتابًا يعدل هذا الكتاب بأسره، وإنما سبيلنا أنْ نبيِّن قاعدته التي بنى عليها رأيه في الأخلاق. هذه القاعدة — فيما نعتقد — هي قاعدة اللذة التي وضعها أبيقور الفيلسوف اليوناني. وربما وقع هذا الاسم من القلوب موقعًا غريبًا بالقياس إلى أبي العلاء؛ فإن النَّاس لا يفهمون من أبيقور إلا رجلًا مستهترًا باللذات، متهالكًا عليها، فأين هذا الرجل من أبي العلاء؟! غير أنَّ الدارس المستقصي لفلسفة هذا الحكيم اليوناني وحياته، يرى أنَّ الفرق بينه وبين أبي العلاء لم يكن عظيمًا. كان هذا الحكيم يرى أنَّ من حق الإنسان أنْ يحصِّل كل ما استطاع تحصيله من اللذات، على ألا تنتج له من الآلام ما يرجحها ويزيد عليها، وإذ كانت اللذة في هذه الحياة إنما تئول إلى ألم مضاعف، فلا جرم انتهى أبيقور إلى رفض اللذة عملًا؛ لأنه لم يستطع أنْ يُحصِّلها خاليةً من الألم. ورأى أنَّ الألم القليل تعقبه راحة النفس وصحة الجسم، خيرٌ من اللذة الكثيرة يعقبها الألم والشقاء؛ لذلك أنفق حياته في مثل حال أبي العلاء

من الزهد والقناعة، فكان لا يأكل إلا الشعير، ولا يلبس إلا خشن الثياب، ثم بقي أصله الفلسفيُّ وأخذ بعض تلاميذه بظاهر رأيه، فانهمكوا في ملاذهم. ومن هنا، ذُكِر الرجل بالإسراف في طلب الملذات.

أبو العلاء يرى رأي أبيقور هذا، كما تدلُّ عليه اللزوميات في مواضع كثيرةٍ، نجتزئ منها بقوله:

ولم أعرض عن اللذات إلا   لأن خيارها عنِّي خنسنه

فليس من الغريب بعد ذلك أنْ يشير أبو العلاء بالاشتراكية في النساء. فمن أراد أنْ يعرف رأيه في الفضائل المفصَّلة، فليرجع إلى الطوال من قصائده، في باب التاء والميم والنون من اللزوميات.

السياسة

سُخْطُ أبي العلاء على ما رأى وقرأ من ظُلْم الملوك والأمراء، دعاه إلى التفكير في مصدر السلطة التي أُتِيحت لهم، فلم يرَ لها مصدرًا إلا الأُمَّة التي استأجرت حكامها ليقوموا بمصالحها العامة، فأيُّ تجاوزٍ لهذه القاعدة يقع فيه الحكام كافٍ لمقتهم والتعاون عليهم، وهو أحدث الآراء الإفرنجية في الحكم، وفيه يقول:

مُلَّ المقام فكم أعاشر أمةً   أمرت بغير صلاحها أمراؤها
ظلموا الرعية واستجازوا كيدها   وعدوا مصالحها وهم أجراؤها

ومن هنا نعلم أنَّ أبا العلاء لا يرى الملك ولا وراثته، وإنما يرى الانتخاب والبيعة — كما يراها الجمهوريون. فأما سخطه على القدماء والمحدثين من الملوك، فكثيرٌ في اللزوميات، وقد روينا بعضه فيما سبق.

الاقتصاد

اغتر بعض النَّاس بقول أبي العلاء:

لو كان لي أو لغيري قدر أنملةٍ من البسيطة خلت الأمر مشتركا

فظن أنَّ أبا العلاء اشتراكيٌّ، يرى مذهب الاشتراكيين من الفرنج، وهذا نوعٌ من الغلو لا نحب أنْ نتورط فيه؛ لأنا لا نعرف الرأي المفصَّل لأبي العلاء في تقسيم الثروة، وإنما نعرف أنه كره انقسام النَّاس إلى الفقراء والأغنياء، فقال:

ويا بلادًا مشى عليها أولو افتقارٍ وأغنياء
إذا قضى الله بالمخازي فكل من فيك أشقياء

وتمنى أنْ يشترك النَّاس في النِّعْمَةِ كما اشتركوا في البؤس، فقال:

كيف لا يشرك المضيقين في النعـ ـمة قومٌ عليهم النعماء

وحمد الزكاة وحث عليها، فقال:

وقد رفق الذي أوصى أناسًا بعشرٍ في الزكاة ونصف عشر

وأحَبَّ المساواة وأمر بها، فلم يفرِّقْ بين سَيِّدٍ وعبدٍ، فقال:

لا يفخرنَّ الهاشميْـ ـيُ على امرئ من آل بربر
فالحقُّ يحلف ما عليْـ ـيٌ عنده إلا كقنبر

بل لم يُفرِّقْ بين النَّاس وإنْ اختلفت أديانهم، وليس يهمه أنْ يكون الرجل مسلمًا أو مجوسيًّا ما دام يفعل الخير، وفي ذلك يقول:

والخير أفضل ما اعتقدت فلا تكن همـلًا وصلِّ بقبلةٍ أو زمزم

«ولزمزمة هينمة المجوس على الطعام.»

تكريمُ الجسم بعد مَوْتِه

إذا مات الإنسان لم يحفل بجسمه أبو العلاء، ولم يرضَ تكريمه، بل يرى أنْ يُوارَى في التراب، أو أنْ يُفعَل به أي شيءٍ، فإنه لا يحس ولا يتألم، وفي ذلك يقول:

نكرم أوصال الفتى بعد موته وهُنَّ إذا طال الزمان هباء

وقد أنكر على النصارى وضع موتاهم في التوابيت، فقال:

قد يسروا لدفينٍ حان مصرعه بيتًا من الخشب لم يُرفَع ولا رحبا
يا هؤلاء اتركوه والثرى فله أنسٌ به وهو أولى صاحبٍ صحبا

وقد استحسن أبو العلاء غير مرةٍ تحريق الهند موتاهم وأحبه، وفي ذلك يقول:

فاعجب لتحريق أهل الهند ميتهم وذاك أروح من طول التباريح
إنْ حرقوه فما يخشون من ضبع تسري إليه ولا خفي وتطريح
والنار أطيب من كافور ميتنا غبًّا وأذهبُ للنكراء والرِّيح

وبهذه السنة الهندية، أخذ الفيلسوف الإنجليزي سبنسر الذي مات في هذا القرن، فأوصى بتحريق جسمه وأُنفِذت وصيته.

الحيوان

أخذ أبو العلاء عن أهل الهند تحريم الحيوان وما يخرج من الثمرات، وقد فصلنا ذلك في المقالة الأولى، وحسبنا أنْ نورد الآن ما قال فيه من الشعر، فمن ذلك قوله:

غدوت مريض العقل والدِّين فالقني لتسمع أنباء الأمور الصَّحائح
فلا تأكلن ما أخرج البحرُ ظالمًا ولا تبغِ قوتًا من غريض الذبائح
ولا بيض أمَّاتٍ أرادت صريحه لأطفالها دون الغواني الصرائح
ولا تفجعن الطير وهي غوافلٌ بما وضعت فالظلم شرُّ القبائح

ودع ضرب النحل الذي بكرت له كواسب من أزهار نبتٍ فوائح
فما أحرزته كي يكون لغيرها ولا جمعته للندى والمنائح
مسحت يدي من كلِّ هذا فليتني أبهت لشاني قبل شيب المسائح

ولأهل الهند في هذا الموضوع وغيره من موضوعات الزهد والنسك كلامٌ كثيرٌ، يُراجَع في الملل والنِّحَل للشهرستاني، وفيما كتب سلامون عن أبي العلاء، ولما شاعت هذه القصيدة عن أبي العلاء وانتهت إلى مصر، كانت المناظرة التي رواها ياقوت بين أبي نصر هبة الله بن عمران داعي الدُّعاة، وبين أبي العلاء في تحريم الحيوان. ومن قرأ هذه الرسائل، لم يَشُكَّ في أنَّ أبا العلاء إنما كان يدافع الرجل مدافعة، ولا يريد مناظرته؛ فقد زعم أنه ترك الحيوان وهو يعتقد أنه مباح، وأنَّ ذلك تجاوز عما أباح الله له زهدًا وورعًا، مع أنَّ شعره يدل على تحريمه أكل الحيوان، ثم اعتذر بفقره، فلما عُرِضت عليه الثروة رفضها، ولم يزل داعي الدعاة يلحُّ عليه، حتى كانت بينهما مشاكسة مات بعدها أبو العلاء بقليل.

والصوم عن الحيوان مذهب معروف، شائع بين كثير من فلاسفة الغرب الآن. وأبو العلاء أرفق النَّاس بالحيوان وأرحمهم له، فإذا أحببت أنْ تتبين ذلك، فارجع إلى محاورته للديك والجمل والشاة ونحوها.

العزلة

شعر أبي العلاء وسيرته يدلان على أنه كان يؤثر العزلة، وإنْ لم يُوفَّق إليها — كما قدمنا — وليس أبو العلاء أول من اخترع العزلة أو رغب فيها، بل هي مذهبٌ قديمٌ معروفٌ، ولا سيما عند أهل الهند. والقول في فضل العزلة أو ذمها معروفٌ مشتركٌ بين الناس.

خصائصه الفلسفية

من هذه المقالة التي فصَّلناها في فلسفة أبي العلاء، تعرف أنَّ المسلمين لم يعهدوا بينهم في قديمهم وحديثهم فيلسوفًا مثله، قد جمع بين الفلسفة العلمية والعملية، ثم بينهما وبين العلم واللغة. وأبو العلاء هو الفيلسوف الفذ الذي التزم ما لا يلزم عند المسلمين في سيرته ولفظه، فحرَّم الحيوان والتزم النبات وأبى الزواج والنسل، وأراد اعتزال الناس. ولأبي العلاء — مع أنه من أصحاب اللذة — شدة غريبةٌ في رفض الخمر. فقد حرمها

من جهاتٍ ثلاث: من جهة العقل والصحة والدين. وألَّف في ذمها كتابًا خاصًّا سماه «حماسة الراح». وأبو العلاء هو الفيلسوف الفذ الذي أنكر النبوات، واعترف بالإله وعرض بالتكليف، وعارض القرآن وهزئ بشيءٍ من أحكامه، ثم بقي مع ذلك سالمًا لم يصبه أذى في نفسه إلى أنْ مات. فإذا سألت عن علة هذه السلامة فإنا نحصرها في ثلاثة أشياء؛ الأول: مهارته في الاحتياط وإخفاء الرأي — وقد قدمنا القول في ذلك. الثاني: أنَّ أكثر أيامه كانت أيام اضطرابٍ سياسي بين حلب ومصر والروم، فلم يفرغ له الحكام. الثالث: أنَّ الدولة التي غلبت على حلب أيام فلسفته، وهي دولة بني مرداس، كانت دولة بدوية خالصة، لا تحفل بمثل هذه الموضوعات ولا تفكر فيها، وإنما كل همها القهر والسلطان.

على أنَّ أبا العلاء كان يدفع الحكام عنه، بكتب في اللغة يعنونها بأسمائهم، فيتخذ له بذلك منهم أصدقاء، ولم يقصر هذا على حكام المرداسية، بل فعله مع الدزبري، فألف له كتابًا خاصًّا وهو نائب الفاطميين الذين يكرههم أبو العلاء؛ لذلك سَلِمَ من الأذاة الدينية في القرن الحادي عشر للميلاد، مع أنَّ أمثاله من الفلاسفة الفرنج، كانوا يُقتَلون ويُعذَّبون في القرن السادس عشر في أوروبا. وهذا ما دعى سلامون إلى العجب الكثير.

هذه خلاصة ما أحببنا أنْ نكتب عن أبي العلاء، وعن أدبه وعلمه وفلسفته، لا يفرغ منها القارئ حتى يتجلى له القرن الرابع والخامس واضِحَيْن، ولسنا نزعم أننا وُفِّقنا فيها إلى الكمال في التأليف، ولا إلى ما يقرب من الكمال، وإنما نعتقد أنا لم ندع جهدًا في البحث والتنقيب، وفي التعليل والاستنباط إلا بذلناه. ولسنا نحمد أبا العلاء ولا نذمه؛ لأن قاعدتنا في تأليف التَّاريخ لا تسمح لنا بذلك — كما قدمنا في تمهيد الكتاب — وإنما نرجو أنْ نكون قد مثلنا بهذا السِّفر صورة حيةً من صور المسلمين في عصورهم الماضية، تدعو إلى العظة والاعتبار. وعلى الله وحده نحتسب ما لقينا في ذلك من الجهد والعناء، وإليه نفزع في التماس المعونة والتوفيق.